


44

## دراسات



## قراءات

# الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

العدد الرابع والأربعون، السنة الحادية عشرة

خريف ٢٠١٧م . ١٤٣٩هـ

□ **شروط النشر:**

- ترحِّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلميّ على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تُعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترِدُ إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدّي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.



فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت

**المراسلات**:

**باسم رئيس التحرير**

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

**www.nosos.net**

البريد الإلكتروني

info@nosos.net

**التنفيذ الطباعي ومركز النشر**:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان ـ بيروت، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

**البريد الإلكتروني**: deltapress@terra.net.lb

## ❑ وكلاء التوزيع:

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٠٧/٢٧٧٠٨٨(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥(٢٠٢+).
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(٩٧١٤+).
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: ١ـ دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢ـ مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣ـ مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤ـ دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٩٦٤+). ٥ـ مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦ـ دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين‰، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٩٦٤+).
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: ١ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥٣+). ٢ـ مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأوّل. ٣ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١(٢١٦+).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

# المحتويات

## ❑ كلمة التحرير



## ❑ دراسات

## ❑ قراءات

# مفهوم التجلّي الزمني في السيرة العقلائية

## نحو فهمٍ اجتهادي آخر لمركز الإمضاء في الأعراف الإنسانية العامة

**حيدر حب الله**

### توضيح الفكرة ومدار البحث

نقصد بهذه الفكرة أو القاعدة أنّ عدم تعرُّض النصّ الديني لظاهرةٍ معيّنة أو عرفٍ معيّن أو مجالٍ معيّن يمكن أن نجد له تفسيرات متعدّدة، وحالات مختلفة:

**الحالة الأولى:** أن لا نتأكَّد من حصول السكوت الديني عن هذه الظاهرة أو عن هذا السلوك والفعل، بل نحتمل أنّ موقفاً ما قد صدر في هذا المجال، ولكنّه لم يصِلْنا. ومثال ذلك: أن يقوم شخصٌ أو جماعة في عصر النصّ باتخاذ سلوكٍ معيَّن، ولكنْ نحتمل أنّ النبيّ كان له موقفٌ تعيق الظروف والإمكانات وصولَه إلينا. وفي هذه الحال، لا نستطيع من مجرّد عدم عثورنا على الموقف النبويّ أن نستنتج شيئاً، فالأمر لا بُدَّ فيه من الرجوع إلى العمومات أو القواعد العامّة أو الأصول العمليّة ونحو ذلك، والسبب في ذلك هو عدم إحراز السكوت حتى نحصّل الإمضاء، واستخدام الأصول العدمية هنا غير نافع في هذه الحال في تقديري، بل يندرج في بعض موارده على الأقلّ تحت فكرة الأصل المثبت، ولا نريد الإطالة.

**الحالة الثانية:** أن نتأكَّد من حصول السكوت الديني عن السلوك أو الظاهرة التي وقعت بالفعل في عصر النصّ، ولو من خلال القول بأنّه لو كان هناك موقفٌ نبويّ سلبيّ مثلاً لظهر وبَانَ، وتمّ تناقله، وكثر الكلام فيه.

**وفي هذه الحال، توجد صورٌ عدّة للقضيّة:**

**الصورة الأولى:** أن يكون ما يقع بمرأى النصّ الديني حادثة أو واقعة أو تصرُّفاً فرديّاً أو جماعيّاً محدّداً وجزئياً، ثم يسكت عنه القرآن والسنّة. وفي هذه الحال يأتي موضوع حجِّية التقرير وحدوده، ولا يعنينا هنا. ويمكن مراجعة موقفنا المختلف مع

مشهور العلماء والأصوليّين من قضيّة السنّة التقريريّة في كتابنا (حجِّية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٣٧ ـ ٦٥٩).

**الصورة الثانية:** أن يكون ما وقع بمرأى النصّ الديني نهجاً وسلوكاً عقلائيّاً تلقائيّاً، أي الظواهر الإنسانيّة العامّة. وفي هذه الحال يكون السكوت كاشفاً عن الموافقة على هذه الظواهر العقلائيّة، كما هو واضح، بناءً على القول بشمولية الشريعة لكلّ وقائع الحياة.

ولكنّ السؤال يأتي عندما يكون السلوك العقلائيُّ (الإنسانيّ العام) في قضيّةٍ ما له ظواهر متعدِّدة، وفيه قابليّة التطوُّر والتغيُّر، تَبَعاً للإمكانات والظروف التي تحيط بالإنسان الفرد أو الجماعة، وهنا نسأل: إنّ الشيء الذي أمضاه المشرِّع هل هو الشكل الزمني للسلوك العقلائيّ الذي كان معاصراً له أو الآليّة والبِنْية التي ترجمت نفسها ـ وفقاً للإمكانات المتاحة ـ بما ظهر في عصر النصّ، بحيث يمكن للآليّة نفسها أن تظهر بأشكالٍ متعدِّدة في أزمنة أخرى؛ نتيجة ظروف وإمكانات أخرى؟

**سأذكر بعض الأمثلة الافتراضيّة؛ لتوضيح الفكرة أكثر:**

**المثال الأوّل (المثال الخبري):** أن يكون السلوك العملي الإنساني العقلائي المعاصر لزمن النصّ قائماً على الأخذ بالأخبار الحديثيّة المتصلة بشؤون الكون والعالم والطبيعة والطبّ والتكوينيات و... إذا نقلها الثقة المأمون. وهذا السلوك سنفترض أنّه مسكوتٌ عنه عصر النصّ، إذن فهو سلوكٌ صحيح.

لكنْ عندما نفترض أنّ هذا السلوك إنّما ظهر بهذه الطريقة؛ لأنّ مَنْ وصلته الرواية لا يمكنه التأكُّد التجريبي من صحّتها، أمّا لو وصله خبرٌ يتكلّم عن حقيقةٍ علميّة بات للعلم اليوم موقفٌ فيها ففي هذه الحال لا يأخذ بالخبر فوراً، بل يرى أنّ مقتضى الفحص والتأكّد أن يعرضه على العلوم الحديثة. ففي هذه الحال هناك سلوكٌ عقلائي عمليّ معاصر، وهو الأخذ بخبر الثقة حال عدم وجود فرص للتحقُّق من صدقه عدا شخصيّة الناقل؛ لفرض العجز عن التحقُّق من مضمونه؛ وهناك سلوك عقلائي قبلي أسبق منه، وهو الأخذ بخبر الثقة شرط التحقُّق منه وفقاً للإمكانات المتاحة.

وهنا نسأل: هل يمكن لي بسكوت النصّ أن أظلّ أعتمد الطريقة السابقة المعاصرة للنصّ أو يلزمني ـ قبل الاحتجاج بالخبر اليوم ـ أن أعرضه على العلوم الحديثة ذات الصلة؛ للتحقُّق من مضمونه؛ باعتبار ذلك هو السلوك العقلائيّ الأصلي الكامن

من خلف شكله الزمني السابق؟!

**المثال الثاني (المثال القضائي)**: أن نفترض أنّ الإمكانات القضائيّة المتوفّرة في عصر النصّ تنحصر في الأَيْمان والبيِّنات ـ بمفهومها الشرعيّ القضائيّ الخاصّ ـ بوصفهما طرقاً عقلائيّة، بصرف النظر عن وجود نصوص فيهما.

وهنا نسأل: عندما يمضي الشارع هذه الطرق التي يستعملها البشر في عصره فهل يمضي حرفيّة الطرق أو أنّه يمضي في الحقيقة فكرة الاستعانة بكلّ الطرق المتوفِّرة للوصول إلى أعلى نسبةٍ ظنّية في إثبات الجرم أو القضيّة المتنازع عليها قضائيّاً؟ بمعنى أنّه لو تطوَّر البشر فهل يمكن للقاضي اليوم أن يكتفي بالبيِّنات الشرعيّة الخاصّة؛ بحجّة أنّ مرجعيّتها ممضاة شرعاً، أو يلزمه الرجوع إلى كافّة الإمكانات المتوفِّرة له اليوم لإثبات الجرم أو نفيه، مثل: الطبّ الشرعي، والتحقيقات الأمنيّة، وعمل الشرطة القضائيّة، والمباحث الجنائية، ووسائل التقنيات المعاصرة؟ فلو شهد اثنان بأنّ زيداً قتل عَمْراً في الشارع، وكان في هذا الشارع أدوات تصوير (كاميرات)، فهل يمكن العمل بالبيِّنة الحاوية على الشروط الشرعيّة أو أنّ العقلاء يعتبرون الاكتفاء ببعض الوسائل أمراً غير عقلائي، دون التقصّي في وسائل التحقيقات الأخرى المتوفِّرة، بحيث لو كانت (الكاميرات) موجودةً عصر النصّ لرأيناهم يراجعونها أيضاً؟

**المثال الثالث (مثال الحيازة)**: فإذا التزم الفقيه بأنّ الحيازة مملِّكةٌ لما هو غير مملوك لأحدٍ بعينه، كما لو حاز الإنسان على حطبٍ وأخشاب في الغابات الضخمة غير المملوكة لأحدٍ بعينه، أو حاز على ماءٍ من نهر أو بحر، أو حاز بالصيد ونحوه على بعض الحيوانات غير المملوكة، أو غير ذلك، وقلنا بأنّ العقلاء يرَوْن الحيازة موجبةً للتمليك، وسكت المشرِّع عن ذلك، فاستخرجنا قانون الملكيّة بالحيازة. في هذه الحال، لو تطوَّرت وسائل الحيازة؛ نتيجة تطوّر الآلة، فأصبح بإمكان شخصٍ واحد أن يحوز كمِّيات هائلة من المياه أو الأخشاب أو الأراضي أو الحيوانات؛ نتيجة امتلاكه وسائل الحيازة المتطوِّرة، ورأينا أنّ العقلاء يتحفَّظون هنا عن الملكيّة بالحيازة بوصفه مبدأ، لا بوصفه قانوناً عاماً، والشاهد أنّ مساحات الحيازة في العصور السابقة كانت محدودةً جدّاً، فهل أنّ سكوت الشارع عن التعامل الإنساني في مجال الملكيّة بالحيازة هو سكوتٌ بملاحظة الظرف الزمنيّ الذي يعطي معنى محدوداً للحيازة أو

أنّه سكوت عن نكتة التملُّك بالحيازة مطلقاً، بحيث لو أنّ العقلاء اليوم نظروا لقانون الملكيّة بالحيازة بعرضه العريض على أنّه باطلٌ كان نظرهم هذا مخالفاً للشرع في ما أمضاه من مبدأ الملكيّة بالحيازة؟

في هذه الأمثلة ما نقصده هو أنّ الأداء العقلائي يمكن أن يتغيَّر نتيجة تغيُّر الطرف الزمكاني، سواء تغيّر بالتوسعة أم بالتضييق، فما الذي يجب أن ننظر إليه ونحن نتكلَّم عن حجِّية السيرة العقلائيّة والأعراف العامة بنكتة الإمضاء؟

وكلامُنا ـ كما ظهر من المثال الثالث ـ ليس مطابقاً تماماً لما طرحه بعض الأصوليّين من أنّ حجِّية السيرة تتعلَّق بالجَرْي العملي أو بالنكتة الارتكازيّة، بل البحث أعمّ من هذا، أي إنّه يشمله ويزيد. فنحن أمام ظهورٍ زمني لتعبير العقلاء عن طبعهم العقلائي في القضيّة، وكذلك أمام طبع عقلائيّ أعمق، قد يظهر ـ في ظل تغيُّر الظروف والإمكانات ـ بطرقٍ أخرى توجب توسعةً أو تضييقاً.

## الأصول الموضوعة لفرضيّة البحث

### هذا الطرح للموضوع مبنيٌّ على:

**١ـ** أنّ السِّيَر العقلائيّة والأعراف الإنسانيّة العامّة تحتاج في شرعيّتها إلى الإمضاء، أمّا لو قلنا بأنّها لا تحتاج إلى الإمضاء أساساً، بل هي حجّةٌ بنفسها، فإنّ طريقة البحث سوف تختلف بعض الشيء.

**٢ـ** ادّعاء أنّ السلوك الإنساني العامّ له وجهان: وجهٌ ظاهر زمنيّ؛ ووجهٌ مستور ارتكازيّ، وأنّ الكلام في أيّهما المدار والمعتمد؟

فهذا أشبه شيءٍ بسلوك الوالد في رفع أجور عمّال مصنعه كلّ عام بنسبة ١٠٪، حتّى وافته المنيّة، وهو يعطي عماله ٥٠٠$ شهريّاً، فهل المدار ٥٠٠$ التي هي آخر ما كان يعطيه قبل وفاته، لو أراد الأبناء العمل على سيرة أبيهم، أو المدار على مبدأ الزيادة ١٠٪ كلّ عام، والذي لو كان والدهم حيّاً لسنةٍ قادمة لوجدنا أنّه سوف يطبِّقه، فيعطي العمّال للسنة القادمة ٥٥٠$، وليس ٥٠٠$؟

**٣ـ** أنّ مراجعة أداء العقلاء في عصرنا الحاضر إزاء الكثير من الأمور بطريقة تختلف بعض الشيء عن الطرق السابقة، يعني أنّ العقلاء يترجمون بناءاتهم بشكلٍ سيّال أحياناً، وليس بثابت؛ وأنّ ذلك يختلف سعةً وضيقاً تبعاً للإمكانات والظروف.

## فرضيّة البحث

**إذا اتَّضح هذا كلّه نطرح فرضية البحث**، وهي أنّ ما يُمضيه الشارع ليس هو الأشكال الزمنية المعاصرة له مطلقاً وفقط، بل ما يمضيه هو المنطق العقلائي الذي أَبْرَزَ هذه السلوكيّات في عصر النصّ بطريقةٍ فرضتها الظروف والإمكانات الزمكانيّة، الأمر الذي يعني أنّ العبرة بالمنطق، لا بترجمته، بحيث ربما لا يكون الشارع الذي تراءى لنا أنّه أمضى سلوكاً معاصراً... لا يكون ممضياً لذلك السلوك مطلقاً، بل ممضياً له بملاحظاته الزمكانيّة، وإنّما الإمضاء الإطلاقي جاء لمبرِّرات ذلك السلوك بعناصرها المتعدِّدة المتوالفة.

## فرضيّة البحث، المأخذ والمستند

**في سياق اتّخاذ موقفٍ من السؤال الذي طرحناه هنا يمكن تقديم إجابتين:**

**الإجابة الأولى:** وهي ترى أنّ المقدار المتيقَّن الذي أمضاه الشارع هو السلوك العملي الذي عاصره، فهذا السلوك كان بمرأىً منه ومسمع، ولكنّه مع ذلك سكت عنه، ولم يعلِّق عليه، الأمر الذي يكشف عن إمضائه له. أمّا المظاهر الأخرى التي برزت فيما بعد، ولو نتيجة اختلاف الظروف والإمكانات، فلا سبيل لنا للتأكُّد من إمضاء الشارع لها بعد عدم المعاصرة. والنتيجة أنّ المقدار المتيقَّن من الإمضاء هو ارتباطه بالصورة الزمنيّة للسيرة العقلائيّة، لا بالمنطلق الذي ترجمه البناء العقلائي بعد ذلك بطريقةٍ أخرى، فغيرُه لا دليل على إمضائه.

**الإجابة الثانية:** وهي تتعامل مع الموضوع بطريقةٍ مختلفة؛ إذ ترى أنّ هذه المنطلقات العقلائيّة المرتكزة عند العقلاء واحدةٌ، وهي موجودةٌ في عصر النصّ، غاية الأمر أنّها ترجمت نفسها في عصر النصّ بطريقةٍ مختلفة بعض الشيء عن ترجمتها لنفسها في العصور اللاحقة، فعندما يُمضي الشارع ما عاصره فهو يُمضي تلك الذهنية التي عبَّرت عن نفسها في زمنه بتلك الطريقة، وحيث إنّه يهدف إلى حماية مصالح أحكامه فإذا كانت هذه الذهنية من طبيعتها أن تُشكِّل تناقضاً مع أحكامه في ظلّ ظروفٍ أخرى فإنّ من واجبه أن ينبِّه على ذلك، فمع علمه بأنّ الذهنيّة العقلائيّة هي المشكلة، وإنْ كانت ترجمتها المعاصرة له لا مشكلة فيها، فإنّ سكوته عن نتائج هذه الذهنيّة دليلٌ على أنّه قَبِل بها بوصفها منطلقاً لسلسلة من التطبيقات التي تتنوَّع

تبعاً لتنوُّع الظروف.

ولنا أن نقدِّم صياغة أخرى للموضوع، وهي أنّ الظهور اللاحق للارتكاز كشف عن أنّ العقلاء في عصر النصّ يبنون على أنّ الحيازة ليست مملِّكة مطلقاً، بل مملِّكة في حدود معيَّنة، وبهذا نُحرز أنّ القدر المتيقَّن للتمليك هو ضمن حدود، وأنّ هذا هو ما أمضاه الشارع، ويكفينا الشك هنا.

وهكذا في الإثبات القضائي، فإنّ قيام العقلاء بتوسعة وسائل الإثبات كشف عن أنّهم عندما اعتمدوا على البيِّنات الشرعيّة والأَيْمان والإقرارات فقط فإنّما اعتمدوا عليها بوصفها الوسائل المتاحة، فعندما أمضى الشارع فإنّما يكون في الحقيقة ممضياً لهذا المركَّب من:

أ ـ واقع التجربة المعاصرة.

ب ـ نكتة قيام العقلاء بهذه التجربة بوصفها مرتبطة بظروفها.

فالممضى هو فعلهم وفلسفة فعلهم معاً، بوصفها ظاهرة معاصرة، غايتُه أنّ فلسفة فعلهم قد عرفناها عندما تغيَّرت الظروف والإمكانات.

وهذا الذي نقوله يشبه ما طرحه بعض علماء أصول الفقه الإسلامي، من أنّ سكوت الشارع عن عمل العقلاء بالظهورات في قضاياهم اليوميّة كاشفٌ عن قبوله بعملهم بها في النصوص الدينية؛ إذ طبيعة الموضوع تستدعي ردّ فعلٍ عقلائيّ واحد، فإذا سكت هناك لزمه أن يوضِّح أنّ طريقتهم هذه لا يقبلها هو نفسه في نصوصه الدينيّة، حتّى لو قبلها في نصوصهم فيما بينهم؛ لأنّه لو سكت عن واقع سيرتهم فيما بينهم فإنّه من المتوقَّع أن تنجرّ هذه السيرة إلى نصوصه، فتُلحق الضرر بها. والأمر هنا بالطريقة نفسها؛ فإنّه لو سكت عن شكل السيرة المعاصر له، مع علمه بأنّ منطلقات السيرة ونكتة ارتكازها سوف تطال مصالحه بعد ذلك في مكانٍ آخر، وستُبدي نفسها في ظروفٍ مختلفة بشكلٍ مختلف، فهذا يعني أنّه راضٍ، وإلاّ لزمه التنبيه على أنّه لا يرضى بطرق أخرى غير البيِّنات والأَيْمان مطلقاً، ومهما كانت الظروف، وهكذا.

## النتائج المترتِّبة على فرضيّة البحث في الاجتهاد الشرعي

**وينتج عمّا قلناه ـ بعد تصحيح الإجابة الثانية ـ التالي:**

**أوّلاً**: إنّ سكوت المشرِّع عن سلوكٍ خارجي انطلق من ذهنيّة معيّنة تُظهر نفسها في مكانٍ آخر بطريقة أخرى معناه أنّه موافقٌ على هذه الذهنية، لا على السلوك الخارجي فقط، وإلاّ لزمه منطقيّاً التنبيه على أنّ قبوله بسلوكهم الخارجيّ هذا لا يعني قبوله بكلّ امتدادات تلك الذهنيّة.

**ثانياً**: إنّ كثيراً مما سُمّي بالسِّيَر العقلائية المستحدَثة قد لا يكون مستحدَثاً أصلاً؛ لأنّ الحادث ليس سوى الظهور الخارجي للمنطلقات العقلائيّة، أمّا المنطلقات نفسها فقد تكون كامنةً مسبقاً قبل تحقُّق السلوك الجديد.

وما يؤكِّد ما نقول أنّ السِّيَر العقلائيّة تقوم على فكرة انطلاقها من توافقٍ عقلائيّ عامّ، وهذا يعني أنّ كلّ سيرةٍ يوجد لها منشأٌ عقلائي كامن في ذهن الإنسان ترجم نفسه في هذه السيرة، والشارع كما هو مسؤولٌ عن السلوك الخارجي كذلك هو مسؤولٌ عن مناشئ السلوك وذهنيّته الكامنة التي قد تُبدي نفسها بطريقة أُخرى في مكانٍ آخر. ومعنى ذلك أنّ السيرة العمليّة وإنْ كانت على مرجعيّة البيِّنة الشرعيّة و...، لكنّ الارتكاز المعاصر لها هو ـ على سبيل المثال ـ: مرجعيّة البيِّنة بوصفها كاشفاً نوعيّاً متوفِّراً، لا بوصفها أمراً حصرياً تعبُّدياً. فالارتكاز قام على مرجعيّة الكاشف النوعي الغالبي عن الواقع، لا على مرجعيّة السيرة العمليّة. فسكوت المشرِّع أو النبيّ عن هذا الارتكاز، وعدم تصحيح هذا المفهوم، مضرٌّ بمصالحه جدّاً فيما بعد، فيلزمه البيان.

**ثالثاً**: إنّ الأصوليّ والفقيه لا يمكنه دراسة السِّيَر العقلائيّة من خلال التجربة المعاصرة لزمن النصّ فقط، بل لا بُدَّ له أن يدرسها من خلال مسارها الزمني في الظروف المختلفة، بما في ذلك عصره هو، ليكتشف بعد ذلك جوهر هذه السيرة، ويقدِّم تعريفاً أكثر دقّةً لها، **وهذا ما يفرض على الدرس الفقهي الاستعانة بالمعطيات والأدوات التي توفِّرها علومٌ مثل: علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ والنفس بفروعها؛ لأنّها تستطيع رصد نوعيّة السيرة، ومَدَيات عقلائيّتها، وعناصر اشتراكها الإنساني العامّ، بَدَل اكتشافنا العفوي للسيرة، والذي يبدو على شكل ادّعاءٍ فقط، الأمر الذي أوقع البحث الفقهيّ والأصوليّ في غير موضعٍ في جَدَل وجود بناءٍ عقلائي على هذا الأمر الفلاني أو لا، بين مثبتٍ ونافٍ.**

وهذا كلُّه يعني أنّه كما المعاصرون للنصّ عقلاء، كذا المتأخِّرون. وبهذا

يخرج الفقيه بالفهم التالي مثلاً:

١ـ الحيازة مملِّكة في حدود الحاجات العادية للإنسان، لا مطلقاً.

٢ـ البيّنة الشرعيّة وسيلة إثبات قضائي، لكنّ كلّ وسيلة نوعيّة لها قدرة كشف نوعيّ مشابه فهي بيّنةٌ عقلائيّة، إنْ لم نقل بأنّ النصوص التي أطلقت كلمة البيِّنة أرادت المعنى اللغوي المساوق عادةً للبيِّنة العقلائيّة، كما أثاره مثل: السيد الخوئي في خبر مسعدة بن صدقة المشهور، والذي يُبحث عادةً في حجِّية خبر الواحد في الموضوعات. وهذا بحثٌ آخر، تعرَّضنا له بالتفصيل في كتابنا (الحديث النبويّ، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ٢: ١٧٢ ـ ١٧٩).

٣ـ إنّ حجِّية خبر الثقة مشروطةٌ بعدم إمكان التأكُّد من صحّة مضمون الخبر إمكاناً بشريّاً عاديّاً، أو فلنقُلْ: إنّ الخبر الحجّة هو الخبر الظنّي الذي لم يقُمْ بعد الفحص الممكن أيُّ دليلٍ نافٍ لصدقه، حتّى لو لم يقُمْ دليلٌ مُثْبِت لصحّته.

**رابعاً:** إنّ التجارب القانونيّة البشريّة المتأخِّرة يمكن أن تساعدنا كثيراً في اكتشاف روح السيرة، بَدَل الاقتصار على الشكل الزمني القديم لها، أو فقُلْ: إنّ التجارب القانونيّة تُحدث فينا وَعْياً أكبر بحقيقة السيرة المعاصرة للنصّ وروحها.

إنّ سكوت الشارع والنصّ الديني عن سلوكٍ عملي عقلائي عامّ نشأ من ارتكاز وذهنية من شأنها أن تُترجِم نفسها بسلوكٍ عمليّ آخر في ظلّ ظروفٍ أخرى... إنّ سكوته هذا كاشفٌ عن رضاه بالذهنيّة نفسها بتمام حيثيّاتها وقيودها، وليس فقط بالشكل الزمني للذهنيّة، بل قد يكون إمضاء الشكل الزمني مقيَّداً بنفسه بالخصوصيّات الزمنيّة نفسها. أعتقد بأنّ هذا النَّسَق من دراسة قضيّة السيرة العقلائية والأعراف الإنسانيّة العامّة يمكنه أن يحرِّك النتائج الفقهيّة بطريقةٍ مختلفة نوعاً ما، ويقدِّم فهماً أكثر صوابية لها، والعلمُ عند الله.

هذه فكرةٌ أطرحها للتداول والتأمُّل؛ بغية السعي للتفكير في مخارج للفقه الإسلامي المعاصر، تجعل من مُخْرَجاته أكثر متانةً وعقلانيّة وحيويّة، إنْ شاء الله.

# إرث الزوجة

## محاكماتٌ في سياق الجدل الفقهي القائم

. القسم الأوّل .

الشيخ فخر الدين الصانعي(*)

ترجمة: حسن علي الهاشمي

### موضوع البحث

إن من الفروض الستّة في باب الإرث، الواردة في القرآن الكريم، سهمَ الزوج والزوجة من تركة زوجها.

فقد ذكر القرآن الكريم أن سهم الزوج من أموال زوجته إذا لم يكن لهما ولدٌ هو النصف؛ قال تعالى: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ**﴾ (النساء: ١٢). وأما إذا كان لها ولدٌ فسهمه هو الربع؛ قال تعالى: ﴿**فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ**﴾ (النساء: ١٢).

وأما سهم الزوجة من تركة زوجها إذا لم يكن هناك ولدٌ فهو الربع، ومع وجود الولد فالسهم هو الثمن؛ قال تعالى: ﴿**وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ**﴾ (النساء: ١٢).

والذي وقع مورداً للاختلاف بين الخاصة والعامة هو أن مشهور الفقهاء من الشيعة لا يقولون بتوريث الزوجة من جميع أموال الزوج؛ مستندين في ذلك إلى روايات مأثورة عن الأئمة المعصومين^.

وفي المقابل ذهب علماء (أهل السنّة) إلى الاقتصار على مفاد الآيات المتقدّمة،

---

(*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة العلميّة، من إيران. وهذا البحث مقتبسٌ من آراء المرجع الديني الشيخ يوسف الصانعي.

وقالوا بإرث الزوجة من عين جميع أموال الزوج.

وبعبارةٍ أخرى: إن العامة يذهبون إلى الاعتقاد بأن الزوجة ترث من مطلق تركة الزوج، أي الأموال المنقولة وغير المنقولة. أما الإمامية فيذهبون إلى القول بأن الزوجة لا ترث ـ في الجملة ـ من الأموال غير المنقولة. بَيْدَ أنهم اختلفوا في كيفية حرمان الزوجة من الأموال غير المنقولة، الأمر الذي أدّى إلى ظهور ستة أقوال بين علماء الشيعة، وسوف نأتي على بيانها لاحقاً.

وعليه فإن موضوع هذا المقال هو كيفية إرث الزوجة من الأموال غير المنقولة التي يتركها زوجها. وحيث يعود اختلاف الأقوال بين فقهاء الشيعة إلى اختلاف ظاهر الروايات سوف نقوم في هذا المقال بدراسةٍ تفصيلية لهذه الروايات، وكيفية الاستدلال بها، والإشكالات الواردة على هذه الاستدلالات أيضاً.

### أقوال الفقهاء

كما تقدَّم فإن الفقهاء قد اختلفوا في بيان مسألة إرث الزوجة من أموال زوجها غير المنقولة ـ بسبب اختلاف الروايات المأثورة في هذا الشأن ـ، وذلك على ستّة أقوال:

### القول الأول

عدم إرث الزوجة من مطلق الأرض (حتّى البوار أو العامرة بزراعةٍ أو بناء) مطلقاً، أي إنها لا ترث شيئاً من العين والقيمة. كما يذهب القائلون بهذا الرأي إلى عدم إرث الزوجة حتّى من آلات وأدوات البناء التي يمكن انتزاعها وفصلها، ولكنها ترث قيمة الأدوات والآلات المستعملة في البناء.

### القائلون بهذا القول الأوّل

المولى أحمد النراقي في كتاب «مستند الشيعة»[1]؛ وهو ظاهر أبي الصلاح الحلبي في «الكافي في الفقه»[2]؛ والشيخ الطوسي في كتاب «الخلاف»[3]، حيث ادّعى الإجماع على ذلك أيضاً؛ ويمكن القول، من خلال التدقيق في عبارة الشيخ الطوسي في كتاب «الاستبصار»[4]: إنه يختار هذا القول أيضاً[5]؛ ومن المتأخِّرين ذهب الإمام

الخميني إلى اختيار هذا القول في كتاب «تحرير الوسيلة»[٦].

### القول الثاني

إن هذا القول هو مثل القول الأوّل، ولكنّ القائلين به يقيِّدون منع الزوجة من الإرث بعدم وجود ولدٍ لها من زوجها. وعليه إذا كان للزوجة ولدٌ من زوجها فإنها سترث من عين جميع التركة.

### القائلون بهذا القول الثاني

الشيخ الطوسي في كتبه: «النهاية»[٧]، و«المبسوط»[٨]، و«تهذيب الأحكام»[٩]؛ وابن حمزة في كتاب «الوسيلة»[١٠]؛ والقاضي ابن البرّاج في كتاب «المهذّب»[١١]؛ والمحقِّق الحلّي في كتاب «شرائع الإسلام»[١٢]؛ وابن سعيد الحلّي في كتاب «الجامع للشرائع»[١٣]؛ والعلاّمة الحلّي في كتبه: «تحرير الأحكام»[١٤]، و«قواعد الأحكام»[١٥]، و«مختلف الشيعة»[١٦]، و«إرشاد الأذهان»[١٧]، و«تبصرة المتعلِّمين»[١٨]؛ وفخر المحقِّقين في كتاب «إيضاح الفوائد»[١٩]؛ والفاضل المقداد السيوري في كتابَيْه: «كنز العرفان»[٢٠]، و«التنقيح الرائع»[٢١]؛ والشهيد الأول في كتبه: «الدروس الشرعية»[٢٢]، و«اللمعة الدمشقية»[٢٣]، و«غاية المراد»[٢٤]؛ والشهيد الثاني في كتاب «مسالك الأفهام»[٢٥]، حيث قال: لا إشكال في هذا القول، ومال إليه في كتاب «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية»[٢٦].

ومن الجدير بالذكر أنه بالالتفات إلى كثرة القائلين ـ كما صرَّح كلٌّ من: الشهيد الثاني في «الروضة البهية»، والمحقِّق السبزواري في «كفاية الأحكام»[٢٧] ـ فإن هذا القول هو الرأي المشهور بين المتأخِّرين، وهو مختارهم، كما صرَّح بذلك كلٌّ من: المحقِّق الكركي[٢٨]، والمقدَّس الأردبيلي[٢٩].

### القول الثالث

إن هذا القول هو مثل القول الثاني، مع فارق أن القائلين به يضيفون الشجر إلى عدم إرث الزوجة من عين الأموال غير المنقولة للزوج أيضاً.

قال الشهيد الثاني في «مسالك الأفهام»[٣٠]: أكثر المتأخِّرين على هذا القول. وقد صرَّح به فقهاء، من أمثال: العلاّمة الحلّي في «قواعد الأحكام»؛ والشهيد الأوّل في «الدروس الشرعية». وهناك مَنْ ادّعى بأن هذا القول هو قول المشهور.

ومن الجدير بالتوضيح أن بعض الفقهاء قال بأن هذا القول هو عين القول الثاني. بَيْدَ أننا عند التدقيق في عبارات الفقهاء ندرك أن هذا القول يختلف من بعض الجهات عن القول الثاني، وعليه يمكن عدُّ هذا القول قولاً ثالثاً.

### القائلون بهذا القول

المحقِّق الحلّي في كتابَيْه: «شرائع الإسلام»[٣١]، و«المختصر النافع»[٣٢]؛ والعلاّمة الحلّي في «قواعد الأحكام»[٣٣]؛ والشهيد الأوّل في «الدروس الشرعية»[٣٤]؛ والفاضل الهندي في «كشف اللثام»[٣٥].

### القول الرابع

إن منع الزوجة من الإرث من العين والقيمة ينحصر بالأرض والدار المبنية، ولكنها ترث من عين سائر الأراضي الأخرى، من قبيل: الأراضي المزروعة، والحدائق. كما ترث من قيمة الآلات والأدوات المتَّخذة في بناء الدار. وبطبيعة الحال فإن هذا القول مشروطٌ بأن لا يكون للزوجة ولدٌ من زوجها.

### القائلون بهذا القول

الشيخ المفيد في «المقنعة»[٣٦]؛ وابن إدريس في «السرائر»[٣٧]؛ والمحقِّق الحلّي في «المختصر النافع»[٣٨]؛ والفاضل الآبي في «كشف الرموز»[٣٩]؛ وكذلك يبدو الميل من العلاّمة الحلّي إلى هذا القول، في «مختلف الشيعة»[٤٠]؛ وذهب المحقِّق السبزواري إلى القول بأنه لا يخلو من قوّةٍ، حيث قال: «فقول المفيد ومَنْ تبعه لا يخلو من قوّةٍ»[٤١].

### القول الخامس

منع الزوجة من عين الأرض والدار وآلاتها وأبنيتها، ولكنها ترث من قيمة جميع هذه الأمور.

### القائلون بهذا القول

السيد المرتضى في «الانتصار»[٤٢] مطلقاً؛ والشيخ الصدوق في «مَنْ لا يحضره الفقيه»[٤٣]، بشرط أن لا يكون للزوجة ولدٌ من الزوج.

وحيث إن هذا القول أضيق دائرة في ما يتعلَّق بحرمان الزوجة من الإرث من تركة الزوج فإنه في الحقيقة يخالف قول المشهور من الفقهاء. لذلك يجدر بنا أن ننقل هنا عين عبارة السيد المرتضى في هذا الشأن، إذ يقول: «والذي يقوى في نفسي أن هذه المسألة جاريةٌ مجرى المسألة المتقدّمة في تخصيص الأكبر من الذكور بالمصحف والسيف، وأن الرباع، وإنْ لم تسلَّم إلى الزوجات، فقيمتها محسوبةٌ لها. والطريقة في نصرة ما قوَّيناه هي الطريقة في نصرة المسألة الأولى»[٤٤].

ثم استطرد في بيان نظريته، ذاكراً وجهاً يبرِّرها، قائلاً: «ويمكن أن يكون الوجه في صدّ الزوجة عن الرباع أنها ربما تزوّجت وأسكنت هذه الرباع مَنْ كان ينافس المتوفّى أو يغبطه أو يحسده؛ فيثقل ذلك على أهله وعشيرته، فعدل بها عن ذلك على أجمل الوجوه»[٤٥].

ومضافاً إلى استدلال السيد المرتضى على هذا القول، ذهب العلاّمة الحلّي في كتاب «مختلف الشيعة» ـ بعد أن استحسن قول السيد المرتضى ـ إلى ذكر وجوهٍ على استحسان رأي السيد المرتضى وقول الشيخ المفيد أيضاً، بحيث يمكن القول: إن هذه الوجوه يمكنها أن تثبت رأي السيد المرتضى؛ إذ يقول العلاّمة الحلّي: «وقول السيد المرتضى‏رحمه الله حَسَنٌ؛ لما فيه من الجمع بين عموم القرآن وخصوص الأخبار. ثم قول شيخنا المفيد‏رحمه الله جيِّدٌ أيضاً؛ لما فيه من تقليل التخصيص، فإن القرآن دالٌّ على التوريث مطلقاً، فالتخصيص مخالفٌ، وكُلَّما قلّ كان أَوْلى»[٤٦].

### القول السادس

الزوجة ـ مثل الزوج ـ ترث من عين جميع تركة الزوج.

### القائلون بهذا القول السادس

ابن الجنيد الإسكافي؛ والحاج رحيم أرباب ـ من علماء إصفهان[٤٧] ـ؛ والقاضي

نعمان، في كتاب «دعائم الإسلام»[٤٨].

ولكنْ؛ حيث حُكي هذا القول عن الفقهاء، فإن بعضهم، من أمثال: صاحب «مفتاح الكرامة»، سعى إلى إثبات أن مراد ابن الجنيد من الزوجة هي الزوجة التي لها ولدٌ من الزوج. ولكي تتّضح لنا صحّة نسبة هذا القول إلى ابن الجنيد علينا أن نبحث وندقّق في كلمات وعبارات هؤلاء الفقهاء الذين حكوا هذا الرأي عن ابن الجنيد.

إن من الذين نسبوا هذا الرأي إلى ابن الجنيد الفاضلَ الآبي في «كشف الرموز»[٤٩]؛ إذ يقول: «قال ابن الجنيد في كتابه الأحمدي في الفقه المحمّدي: ترث من كلّ شيءٍ؛ تمسُّكاً بعموم القرآن».

والعلاّمة الحلّي أيضاً من الفقهاء الذين ذكروا رأي ابن الجنيد في كتاب المختلف، حيث قال: «وقال ابن الجنيد: وإذا دخل الزوج أو الزوجة على الولد والأبوين كان للزوج الربع وللزوجة الثمن من جميع التركة، عقاراً أو أثاثاً، وصامتاً ورقيقاً، وغير ذلك»[٥٠].

## توجيه كلام ابن الجنيد من قِبَل صاحب «مفتاح الكرامة»

كما تقدّم من صاحب «مفتاح الكرامة»[٥١] قوله: «ثمّ إن الغالب المتبادر من الولد أن لا يكون ربيباً. فبملاحظة الغالب المتبادر ممّا تقيّد الإطلاق في الأول والآخر»[٥٢]. من هنا لا تكون فتوى ابن الجنيد عائدةً إلى مطلق الولد، وإنما تخصّ الزوجة التي تكون ذات ولد من الزوج الذي تريد أن ترثه، وعليه لا يكون هذا الرأي من ابن الجنيد رأياً جديداً، وإنما يعود إلى القول المشهور (القول الثاني).

## الإشكال على كلام صاحب «مفتاح الكرامة»

إن لفظ «الولد» في كلام ابن الجنيد مطلقٌ. وما ذكره بوصفه تقييداً لكلام ابن الجنيد غيرُ صحيحٍ؛ لأن الغلبة التي يمكنها أن تدخل المطلق في مورد الغالب، وتقيُّده بمورد الغلبة يجب أن يبلغ حدّاً من الشياع بحيث تكون له القدرة على مثل هذا التقييد. وفي ما نحن فيه لا يكون لفظ «الولد» كذلك؛ إذ إن هذا اللفظ في العرف يطلق في الكثير من الموارد على الولد الذي لا يكون ولداً لكلا الزوجين، وإنما يطلق

أيضاً حتّى إذا كان ولداً لأحدهما فقط، ولم يَرِدْ في كلمات الفقهاء تقييد لفظ «الولد» في أيّ موضعٍ من الكتاب والسنّة. وعليه يتّضح من عدم تقييد الفقهاء أن هذه الغلبة لم تبلغ حدّاً بحيث تورد المطلق مورد الغالب.

## الموافقون لابن الجنيد الإسكافي

مضافاً إلى ابن الجنيد، ذهب إلى التصريح بهذا الرأي الحاج رحيم أرباب، والقاضي النعمان. كما يتّضح من عدم تعرُّض بعض الفقهاء إلى أصل المسألة أنهم يوافقون ابن الجنيد، ويقولون بالقول السادس أيضاً، ومن هؤلاء يمكن لنا أن نشير إلى: صاحب كتاب «المقنع»[٥٣]، وصاحب كتاب «المراسم»[٥٤]، وصاحب كتاب «الإيجاز»[٥٥]، وصاحب كتاب «التبيان»[٥٦]، وصاحب كتاب «مجمع البيان»[٥٧]، وصاحب كتاب «جوامع الجامع»[٥٨]، وصاحب كتاب «الفرائض النصيرية»[٥٩]؛ إذ صرَّح جميع هؤلاء الفقهاء بأن الزوجة ترث من الزوج الربع أو الثمن، دون أن يذكروا أي تقييد لذلك.

وبالنظر إلى عدم تعرُّض كلٍّ من: عليّ بن بابويه، وابن أبي عقيل العماني، للتفصيل في هذه المسألة يمكن الادّعاء أن هذين العلمين هما من الموافقين لابن الجنيد أيضاً.

بل يمكن القول: إن جميع رواة الأحاديث التي استند إليها ابن الجنيد الإسكافي ـ وهي بالمناسبة رواياتٌ صحيحة ـ يوافقون قول ابن الجنيد؛ إذ إن دأب وديدن الفقهاء في عصر الأئمة عليهم السلام في بيان آرائهم الفقهية من خلال بيان الرواية وذكر الحديث، وكانوا يعبِّرون عن رأيهم ويعلنون عنه من طريق الاستناد إلى الرواية. وعلى هذا الأساس فإن الرواة الذين نقلوا رواية في باب «إرث الزوجة من جميع تركة الزوج، من أمثال: ابن أبي يعفور، وأبان، والفضل بن عبد الملك، يذهبون إلى الاعتقاد بمضامين هذه الروايات[٦٠].

## إشكال صاحب الجواهر والسيد البروجردي على عدم التعرُّض

إن عدم تعرُّض الأصحاب إلى هذه المسألة لا ينهض دليلاً على عدم القول

بالتوريث المطلق؛ لأن الإجماع المذكور في المسألة إنما كان قبل عصر الإسكافي، ويثبت أن الأصحاب لم يكونوا يوافقون رأي الإسكافي، وربما كان عدم تعرُّضهم بسبب وضوح حكم المسألة عندهم. والذي يؤيِّد ذلك أن أكثر الإمامية يمتازون من غير الإمامية بسبب الحكم الخاص في هذه المسألة(٦١).

كما أشكل السيد البروجردي على هذا الاستظهار، قائلاً: «إن هذا الاستظهار عجيبٌ للغاية؛ إذ إن عدم ذكر الفقهاء لهذه المسألة إنما هو لوضوحها؛ بسبب وجود النصوص المتواترة على الحرمان في الجملة. مضافاً إلى أنه لا يصحّ هذا الاستظهار من كلام الشيخ الصدوق؛ وذلك لأن الشيخ الصدوق قد ذهب إلى القول بالحرمان في كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه»(٦٢).

## الإجابة عن إشكال صاحب الجواهر والسيد البروجردي

إن احتمالَ أن يكون عدم تعرّض بعض الفقهاء إلى هذه المسألة عائداً إلى وضوح حكم هذه المسألة احتمالٌ بعيد؛ نظراً لوجود الأقوال الستة في المسألة، واختلاف الروايات؛ إذ يذهب بعضها إلى حرمان الزوجة من مطلق الأرض، ويرى بعضها أن حرمانها مختصٌّ بالدور السكنية، وذهاب بعضها إلى حرمان الزوجة من الدار وأرضها، ومن جهةٍ أخرى تدلّ بعض الروايات الصحيحة على عدم حرمان الزوجة. وعليه فإننا لا نرى وضوحاً وظهوراً في هذا الحكم. نعم، إذا كان مراده هو وضوح أصل المنع عند علماء الشيعة فهو كلامٌ صحيح، إلاّ أن هذا الوضوح ـ في الجملة ـ لا يصلح أن يكون سبباً لإبطال القول بأن لعدم تعرُّضهم ظهوراً في الموافقة على رأي ابن الجنيد.

ومضافاً إلى ما تقدَّم يمكن القول: إن عدم تعرّض هؤلاء الفقهاء إنما هو بسبب استنادهم إلى الروايات الصحيحة (الأربعة) الدالّة على عدم حرمان الزوجة ـ مطلقاً ـ؛ إذ إن هذه الروايات موافقة للكتاب. ومن هنا فإنهم كانوا يعملون بهذه الروايات عند تعارضها مع أخبار الحرمان.

وأما في ما يتعلَّق برأي الشيخ الصدوق في كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه» فنقول: كثيراً ما نرى الفقهاء يختارون رأيين مختلفين في كتبهم، بل قد نجد ذلك منهم حتّى

في كتابٍ واحد.

## القول المختار، وأدلّته

لقد ذهب الوالد الأستاذ إلى اختيار القول السادس من هذه الأقوال الستّة. وكما تقدَّم فإن هذا القول يوافق ما ذهب إليه ابن الجنيد الإسكافي والفقهاء الذين لم يتعرَّضوا إلى هذه المسألة في كتبهم.

ويمكن الاستدلال على هذا القول من الكتاب والسنّة.

## الاستدلال على القول المختار بالآيات (الكتاب)

قوله تعالى: ﴿**وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ**﴾ (النساء: ١٢).

إن الاستدلال والاحتجاج بهذه الآية على القول المختار واضحٌ للغاية. وبسبب هذا الوضوح ذهب العلماء من غير الإمامية جميعاً إلى الاستدلال بهذه الآية على القول بـ «إرث الزوجة من جميع تركة الزوج»، واعتبروا ذلك من ضروريات فقههم.

وهناك تقريران للاستدلال بعموم هذه الآية، وهما:

١ـ ظهور الآية في العموم.

٢ـ العموم الناشئ من إطلاق الآية.

## تقريب ظهور الآية في العموم

وقد ذكر هذا الوجه السيد البروجردي؛ إذ قال: «فإن الموصول موضوعٌ لإيجاد الإشارة، وبهذا امتازت «ما» الموصولة عن الموصوفة؛ لأن معنى «ما» الموصولة ما يُعبّر عنه بالفارسية (آن چيزي)، بخلاف الموصوفة، فإذا كان في البين شيء معهود رجعت الإشارة إليه، والمشار إليه يكون ذلك الشيء المعهود، وإلاّ فالموصول يشمل جميع ما يمكن أن يُشار إليه؛ لأن القول باختصاص الإشارة ببعضٍ دون بعضٍ ترجيحٌ بلا مرجِّح. فعلى هذا يكون مفاد الآية الكريمة عموم إرث الزوجة من أعيان جميع التركة. ولا فرق في ذلك بين إرث الزوج من تركة الزوجة، وإرثها من تركته. فكما أن الموصول

في قوله سبحانه: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ**﴾ استُعمل في الإشارة إلى جميع تركة الزوجة كذلك استُعمل في قوله تعالى: ﴿**وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ**﴾ في الإشارة إلى جميع تركة الزوج وأمواله»[٦٣].

## تقريب العموم بواسطة إطلاق الصلة والموصول

إن إطلاقَ صلة الموصول في قوله تعالى: ﴿**مِمَّا تَرَكْتُمْ**﴾، وعدم تقييده بأمثال الأرض والعقار وأرض الدار وغير ذلك، دليلٌ على عمومية إرث الزوجة من جميع أعيان الزوج؛ لأن هذه الآية في مقام بيان إرث الزوجة، ومقدار إرثها ـ أسوة بسائر الورثة ـ. وإنّ ذكر خصوصيات وتفاصيل إرث كلّ واحدٍ من الورثة، من قبيل: البنات والأب والأم، وأن الإرث يكون بعد تسديد الدَّيْن والوفاء بالقروض، يحمل شهادةً واضحة على أنه لو كانت هناك خصوصيةٌ أخرى غير هذه الخصائص أيضاً ـ من قبيل: عدم إرث الزوجة من أموال الزوج غير المنقولة ـ لعمد الشارع المقدَّس إلى بيان ذلك أيضاً، كما بيّن الخصائص الأخرى. وعليه تكون الآية في مقام البيان، ويكون لها إطلاقٌ من هذه الناحية.

والشاهد الآخر على هذا الإطلاق وحدة السياق في الآية، بتقرير أن الزوج كما يرث ـ بصريح الآية ـ من جميع تركة الزوجة فإنه يجب ـ لوحدة السياق ـ أن ترث الزوجة من جميع تركة الزوج، ولا يستثنى من ذلك شيءٌ، مثل: الأرض وغيرها.

وكذلك فإن عدم استثناء جزء من التركة في إرث سائر الورثة من الميت يمثِّل شهادة على هذا الإطلاق.

والخلاصة: يمكن الاستدلال على التعميم بأحد وجهين: **الأوّل**: الظهور؛ **والآخر**: الإطلاق. وأيّاً كان الوجه الذي يختاره المستدلّ دلّ ذلك على مطلوبه؛ إذ إن كلاًّ من ظهور الآية في العموم، أو العموم الناشئ من إطلاق الصلة والموصول، من أقسام الحجج المعتبرة في الاستدلال.

## الوجه الثاني على العموم

إن الوجه الآخر الذي يمكن إقامته على إثبات عمومية إرث الزوجة من جميع

أعيان أموال الزوج هو ارتكاز العقلاء والعرف في باب الإرث. ببيان: إن الإرث يتعلّق بما يتركه الميت وراءه. وعليه فإن الذي يفهمه العرف والعقلاء من جميع الأدلة ـ سواء أكانت من الكتاب أو السنّة ـ هو تعلُّق إرث الوارثين بجميع تركة الميت، دون استثناء أيّ مورد من موارد التركة. وعليه فإن لازم الإرث هو أن ترث من جميع تركة الميّت. وعلى هذا الأساس فإن العقلاء يذهبون إلى اعتبار الميراث وإرث الوارث من جميع التركة أمرين متلازمين.

## الاستدلال بالروايات (السنّة)

**١ـ صحيحة الفضل بن عبد الملك وابن أبي يعفور**، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: سألتُه عن الرجل: هل يرث من دار امرأته أو أرضها من التربة شيئاً، أو يكون (في) ذلك بمنزلة المرأة، فلا يرث من ذلك شيئاً؟ فقال: «يرثها، وترثه (من) كلّ شيء ترك وتركَتْ»[٦٤].

## مناقشة سند الصحيحة الأولى

إن هذه الرواية التي يتمسَّك بها القائلون بالقول السادس صحيحةٌ من حيث السند. بَيْدَ أن البعض حاول من خلال إثارة شبهةٍ أن يحولِّها إلى موثَّقة؛ إذ قال: إن سند هذه الرواية يشتمل على أبان بن عثمان البجلي. وهو، رغم كونه من أصحاب الإجماع، ينتمي إلى الناووسية[٦٥]، وعليه يكون الحديث الذي ينتهي إليه موثَّقاً.

## الإجابة عن شبهة السند

إن هذه الشبهة غير واردةٍ؛ وذلك لدليلين:

## الدليل الأوّل

١ـ إن انتماء أبان بن عثمان إلى الناووسية لم يقُلْ به أحدٌ من علماء الرجال، سوى الكشّي[٦٦]، حيث نقل ذلك بدوره عن عليّ بن الحسن بن فضّال.

وقد قال صاحب كتاب «تنقيح المقال»: «إن نُسخ الكشّي مختلفة؛ ففي بعضها

ما مرّ، وفي بعضه أبدل قوله: (وكان من الناووسية) بقوله: (وكان من القادسية)، أو (كان قادسيّاً)، كما هو كذلك في نسخةٍ من الكشّي، على ما نقله المحقِّق الأردبيلي في كتاب الكفالة من مجمع الفائدة[٦٧]. ويمكن أن يكون هذا هو الصحيح، كما يناسب قوله: (وكان يسكن الكوفة)، أي كان يسكن الكوفة، وكان من أهل القادسية، وإنْ كان يُنافيه قول عليّ بن فضال قبل ذلك: (كان أبان من أهل البصرة)»[٦٨].

٢ـ كما تقدَّم فإن هذا الانتماء والنسبة لم تذكر إلاّ عن عليّ بن فضّال ـ وهو فطحي المذهب ـ، وعليه كيف يمكن الاعتماد في هذه الحالة على قوله في نسبة أبان بن عثمان إلى «الناووسية»؟!

## الدليل الثاني

إن أبان بن عثمان البجلي لم يكن من المنتمين إلى الناووسية. وهناك الكثير من الشواهد التي تؤكِّد هذه الحقيقة، ومنها:

**الشاهد الأوّل**: إن الناووسي هو الذي لا يقول بوفاة الإمام الصادق، وإنما يراه غائباً عن الأنظار، وأنه هو القائم المنتظر، وأنه سيظهر. ومن هنا فإن الناووسي لا يعتقد بإمامة الكاظم، ولا يروي عنه. في حين أن النجاشي في «الرجال»[٦٩]، والطوسي في «الفهرست»[٧٠]، قد اعتبراه من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم.

**الشاهد الثاني**: الروايات الكثيرة التي يرويها أبان بن عثمان عن الإمام الكاظم، ولم يفرِّق أحدٌ بين روايته عن الإمام الصادق وبين روايته عن الإمام الكاظم.

**الشاهد الثالث**: روايته التي يقول فيها: «إن الأئمة اثني عشر...»[٧١]، ولم يُرْوَ عن أيٍّ من أتباع الناووسية مثل هذا المضمون.

والخلاصة: إنه؛ بالالتفات إلى هذه الشواهد، لا تكون نسبة الناووسية إلى أبان بن عثمان صحيحة. وتكون الرواية المتقدِّمة[٧٢] عنه صحيحةً. وإن وجود أبان في الصحيحتين التاليتين ـ بالالتفات إلى ما تقدَّم ـ لا يضرّ بصحّة الحديث.

٢ـ **صحيحة عبيد بن زرارة وفضل بن أبي العبّاس**، قالا: قلنا لأبي عبد الله:

ما تقول في رجلٍ تزوَّج امرأة ثم مات عنها وقد فرض الصداق؟ قال: «لها نصف الصداق، وترثه من كلّ شيءٍ، وإنْ ماتت فهو كذلك»[٧٣].

## كيفية الاستدلال

إن دلالة هذه الصحاح الأربعة[٧٤] على مرادنا ـ الذي هو إرث الزوجة من جميع أعيان تركة الزوج ـ، ولا سيَّما منها الصحيحتين الأوليين، واضحةٌ جداً، بحيث تغنينا عن تقريب وبيان كيفية الاستدلال؛ لأن ذلك سيكون ضَرْباً من توضيح الواضحات. إلاّ أن البعض قد أشكل على الاستدلال بعموم هذه الصحاح، وعموم الآية الرابعة من سورة النساء. وفي ما يلي نناقش هذا الإشكال، ونجيب عنه.

## إشكال الشيخ النراقي على الاستدلال بهذه الروايات الصحيحة الأربعة

قال صاحب كتاب «مستند الشيعة»: «حجّة ابن الجنيد: عموم الآيات؛ والأخيرتان[٧٥] [اللتان يراهما الوالد الأستاذ أربع روايات] من الروايات، مضافاً إلى سائر العمومات. والجواب أن العام يخصّ مع وجود المخصّص، وهو موجودٌ، من الإجماع والأخبار غير العديدة، ولو قيل بكون الأخيرتين ظاهرتين في الإرث من الأراضي، وغير قابلتين للتخصيص؛ إذ إن عدم قابلية العام على التخصيص إنما يكون إذا كان الجواب عن مورد السؤال (من دار امرأته أو أرضها) منحصرٌ بالجواب من طريق العام (كلّ شيء)، ولا وجود لهذا الانحصار في ما نحن فيه»[٧٦].

ثم استطرد قائلاً: «ولو سلمناه [عدم قابلية تخصيص العام] فنقول بتحقق التعارض حينئذٍ بينهما وبين روايات الحرمان، ولا شَكَّ أنها راجحةٌ مقدَّمة عليهما؛ لاعتضادها بالإجماع، ومخالفتها للعامة»[٧٧].

## الجواب عن إشكالات الشيخ النراقي في «المستند»

### الجواب عن الإشكال الأول

قال صاحب كتاب «مستند الشيعة»: إن عموم «يرثها وترثه (من) كلّ شيء ترك وتركَتْ»، و«ترثه من كلّ شيء»، الوارد في الروايات الصحيحة الأربعة، قابلٌ

للتخصيص.

**ونقول في جوابه**: إن العام الموجود في الصحيحتين الأوليين: «يرثها وترثه من كل شيء ترك وتركَتْ» يقع مورداً للسؤال مئة في المئة، بمعنى أنه يشمل البيت والأرض، أي إن الإمام‌ عليه السلام قال: لا ترث المرأة والرجل من الدار والأرض التي يمتلكها كلٌّ منهما فحَسْب، بل يرثان بعضهما في جميع ما يتركانه؛ إذ إن هذا العام لو لم يكن مشمولاً لمورد سؤال السائل، وقلنا بأن هذا العام قد تمّ تخصيصه بالروايات الدالّة على حرمان الزوجة من الدار والأرض، كان معنى ذلك أن الإمام المعصوم‌ عليه السلام قد أراد من العام إرادةً أخرى، وترك سؤال السائل دون جوابٍ، في حين أن الإمام‌ عليه السلام في مقام بيان حكم الله، وإن عدم جواب الإمام يعتبر أمراً قبيحاً.

وبعبارةٍ أخرى: إن العام المذكور في «كلّ شيءٍ» في هذه الروايات الصحيحة الأربعة الواردة في جواب الإمام‌ عليه السلام يشمل مورد سؤال السائل الذي هو الدار والأرض قطعاً، وهو صريحٌ في الجواب عن سؤال السائل، ونصٌّ في مورد السؤال السائل، خلافاً لأخبار الحرمان، الدالة من طريق الظهور وظاهر ألفاظها على الدار والأرض. ومقتضى تقديم هذه الروايات الخاصّة (روايات الحرمان) على عموم الروايات العامة لإرث الزوجة إرادة معنى غير المعنى العام من هذه الروايات، ولازم هذا التخصيص هو تقديم الظهور على النصّ. وهذا لا يصحّ؛ إذ إن الظاهر لا يستطيع أن يتدخَّل في شمول النصّ، ويضيِّق دائرته، بل إن تحقُّق الظهور الظنّي (أي ظهور روايات الحرمان) لشمول أفراده مع القطع بالخلاف (بسبب كون الروايات العامة نصّاً) غير ممكن.

## الجواب عن الإشكال الثاني

قال صاحب «مستند الشيعة»: حتّى إذا قلنا بأن هذا العام في الآيات والروايات لا يقبل التخصيص، إلاّ أن هذه الروايات معارضةٌ بروايات الحرمان، وحيث إن مضمون روايات الحرمان مخالف للعامة، وحيث يقوم الإجماع على طبق مضمون هذه الروايات، تكون روايات الحرمان هي المتقدِّمة عليها.

**إن هذا الإشكال يَرِدُ عليه:**

**أوّلاً**: إن هذا الإشكال لا يَرِدُ على المبنى الذي اختاره الإمام الخميني‌ رحمه الله،

والشيخ الوالد، وهو المبنى القائل بتقديم الروايات الموافقة للكتاب على الروايات المخالفة للعامة في مقام التعارض؛ وذلك لأن المرجِّح الأوّل هو موافقة الكتاب.

**وثانياً**: إن الشهرة المدّعاة في المسألة ـ ناهيك عن الإجماع ـ موضع نقاش؛ إذ إن هناك ـ كما تقدَّم ـ ستة أقوال في هذه المسألة؛ وعليه كيف يُدّعى الإجماع في مسألةٍ وقع الخلاف حولها بين المجتهدين، بعد ورود الروايات المتعارضة والمتفاوتة؟!

**قد يُقال**: إن الحرمان في الجملة مورد قبول جميع الفقهاء، وهذا المقدار يكفي في ترجيح الروايات المتعارضة.

**إلاّ أن هذا الكلام غيرُ صحيحٍ**؛ إذ بناء على ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة في باب المرجّحات بين الروايات المتعارضة إنما تكون الشهرة ملاكاً للترجيح إذا لم يكن هناك شكٌّ في الخبر الموافق للشهرة من جهةٍ، وأن يوجب القطع واليقين ببطلان الرواية المخالفة للشهرة من جهةٍ أخرى. وبعد الالتفات إلى هذا التوضيح نتساءل: هل هناك من شهرةٍ عملية في هذه المسألة على موردٍ واحد تشتمل على الخصائص المتقدّمة، ويمكنها أن تكون هي المرجِّحة؟ ثم إن وجود الإجماع هو في الجملة كالعدم؛ إذ إن دعوى الإجماع في مسألة إرث الزوجة لم تثبت إلاّ بالنسبة إلى بعض الأقوال، ولم يقُمْ في موردٍ واحد، وهو (أصل مسألة حرمان الزوجة).

ومن الجدير بالذكر أن جميع ما ذُكر في الأجوبة عن إشكالات صاحب «مستند الشيعة» على الصحيحتين الأوليين يَرِدُ في الصحيحتين التاليتين أيضاً، رغم أنّه بالإمكان القول: في الصحيحتين الأخيرتين (أي صحيحة عُبَيْد بن زرارة والفضل بن أبي العبّاس)[٧٨] لم يَرِدْ في سؤال السائل كلامٌ بشأن الأرض والدار؛ كي يقال، كما قيل في الصحيحتين الأوليين: إن العام نصٌّ في شمول هذين الموردين، وبالتالي فإن هذا التنصيص يؤدّي إلى وقوع التعارض بين هاتين الروايتين وروايات الحرمان، ويكون هذا التعارض على نحو التباين.

ونقول في الجواب عن ذلك: رغم عدم ورود هذين الموردين في سؤال السائل، مع أنهما يشكِّلان أصل الاختلاف القائم بين العامة والخاصة، إلاّ أن الإمام المعصومg يجب عليه ـ طبقاً لعلمه بأن الأرض والدار هما القدر المتيقَّن من الاختلاف بين العامة والخاصة ـ أن يجعل جوابه شاملاً لهذين الموردين أيضاً. وعليه إذا لم نقُلْ: إن العام في

هاتين الصحيحتين نصٌّ في الدار والأرض فلا أقلّ من القول: إنه كالنصّ في هذين الموردين. وعلى هذا البيان يكون تعارض هاتين الصحيحتين مع روايات الحرمان تعارضاً بالتباين أيضاً. ثم إذا قلنا: إن الدار والأرض ليسا مشمولين لهذا العام لم يكن تشبيه الإمام عليه السلام إرث الزوجة من الزوج، إذ قال: «وإنْ ماتت فهو كذلك»، صحيحاً؛ لأن الإمام قد أراد من خلال عطف الجملة الثانية: «وإنْ ماتت فهو كذلك» أن يبيِّن حكم إرث الزوج من الزوجة ـ أي توريث الزوج من مطلق أموال الزوجة ـ، فإذا قلنا بالتخصيص في ما يتعلَّق بالجملة المعطوف عليها وجب علينا القول بالتخصيص في الجملة المعطوفة «فهو كذلك» أيضاً، في حين لم يقُلْ أحدٌ من الفقهاء بمثل هذا التخصيص أبداً.

## الإشكال الآخر على الروايات الصحيحة الأربعة

إن المستشكل، بعد إذعانه بترجيح الروايات الصحيحة الأربعة عند التعارض مع روايات الحرمان، يشير إلى روايةٍ أخرى واردة في باب إرث الزوجة، ويجعلها معارضة لهذه الروايات الصحيحة الأربعة، ويقدِّم هذه الرواية على تلك الروايات؛ من باب تقديم المقيّد على المطلق. وبذلك يقيم نوعاً من الجمع الدلالي، فلا يسقط أيٌّ منهما عن الحجّية.

إن الرواية التي يستدلّ بها المستشكل هنا هي مقطوعة ابن أذينة، الواردة في باب إرث الزوجة، والتي تقول: «في النساء إذا كان لهنَّ ولدٌ أعطين من الرباع»[٧٩].

إن هذه المقطوعة تعمل بمنطوقها على تقييد إطلاق هذه الروايات الصحيحة الأربعة (التي كانت تدلّ على إرث النساء من جميع تركة الزوج)، حيث تقيِّد إطلاقها بالزوجة التي يكون لها ولدٌ من الزوج. كما أن مفهوم المقطوعة يُقيِّد إطلاق الروايات الدالة على الحرمان أيضاً؛ إذ إن تلك الروايات كانت تدلّ على حرمان مطلق الزوجة من الأعيان غير المنقولة، وهذه المقطوعة تدلّ على أن الحرمان إنما يتعلَّق بالزوجة التي لا يكون لها ولد، فإذا كان لها ولدٌ لن يكون هناك مانعٌ من أن ترث من الأرض والرباع. والنتيجة هي أنه مع الالتفات إلى تقييد كلا هاتين الطائفتين من الروايات المطلقة لا يكون هناك أيّ تعارض بين هاتين الطائفتين من الروايات أبداً؛ (لأن

إطلاقها بعد وجود المقيِّد لا يكون حجّةً)، بل إن كلا هاتين الطائفتين من الروايات تُشكِّل دليلاً على قول المشهور من المتأخِّرين، الذين يقولون بأن الزوجة ذات الولد ترث من جميع تركة الزوج، وأما غير ذات الولد فلا ترث من الأرض والدار، وإنما ترث من قيمة المنقول من الدار فقط. وعليه لا يبقى هناك دليلٌ على القول السادس الذي قال به ابن الجنيد الإسكافي، ولا يمكن لذلك اختياره.

### جواب الإشكال

إن تقييد هاتين الطائفتين من الروايات المطلقة بمقطوعة ابن أذينة ـ على فرض تماميتها سنداً ودلالة ـ صحيحٌ، وإن الجمع بين هذه الأخبار من خلالها تامٌّ. بَيْدَ أن الإشكال إنما هو في سند ودلالة هذه المقطوعة، الأمر الذي يؤدّي إلى خروجها عن الحجّية، وعليه لا يمكنها تقييد الإطلاقات.

### الإشكال في سند مقطوعة ابن أذينة[٨٠]

إن الشرط الرئيس في حجّية الرواية هو العلم بالسند وصحّة نسبة الرواية وصدورها عن الإمام المعصومعليه السلام. وفي ما يتعلق بهذه المقطوعة **أوّلاً**: لم يتَّضح ما إذا كان الكلام الوارد فيها هو من كلام المعصومعليه السلام، أو هو مجرّد دراية وفتوى من ابن أذينة، أو هو فتوى لشخصٍ آخر من المحدِّثين.

وعلى فرض صحّة صدور هذه الرواية عن المعصومعليه السلام، فحيث لا نعلم وثاقة الواسطة بين ابن أذينة والمعصومعليه السلام ـ كما هو الحال بالنسبة إلى روايته عن الفضلاء الثقات الخمسة ـ لا يمكن الحكم بحجِّيتها؛ إذ إن ابن أذينة كما ينقل عن الثقات الخمسة ينقل عن غيرهم أيضاً. ومع عدم معلومية الواسطة في سلسلة السند يتمّ الحكم بضعف الرواية وعدم حجِّيتها؛ لوجوب العلم والاطمئنان بالسند في حجّية الروايات، وإن الشكّ والترديد يُسقط الروايات عن الحجّية.

### إشكالات دلالة مقطوعة ابن أذينة

**الإشكال الأوّل**: إن لفظ «أعطين» ـ من حيث المادة والهيئة ـ ظاهرٌ في

الاستحباب؛ لأن الإعطاء من العطاء والبذل، والبذل يتناسب مع عدم الوجوب. وعليه فإن قوله: «أعطين من الرباع» أمرٌ استحبابي، وليس أمراً لازماً؛ كي يمكنه تقييد الأوامر الإلزامية في سائر الروايات. ولو قال شخصٌ: لا أقبل بهذا الظهور قلنا له: إذا لم يقع ظهور «أعطين» في الاستحباب مورداً للقبول يبقى احتماله قائماً، وهو كافٍ في بطلان الاستدلال على عدم تمامية الاستدلال بمقطوعة ابن أذينة، من باب إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

**الإشكال الثاني**: لو سلَّمنا ظهور لفظ «الإعطاء» في اللزوم والوجوب القانوني علينا أن نذعن بأن مفهوم مقطوعة ابن أذينة يؤدّي إلى تخصيص الكثير من الأخبار الدالّة على حرمان الزوجة، في حين أن هذا التخصيص؛ حيث يؤدّي إلى خروج أغلب الأفراد من شمول العامّ، يكون مستهجَناً، والتخصيص المستهجَن قبيحٌ على الشارع الحكيم.

وبعبارةٍ أخرى: إن مفهوم المقطوعة يدلّ على عدم إرث الزوجة غير ذات الولد من تركة الزوج من الرباع (الأرض والدار). ومن ناحيةٍ أخرى هناك روايات كثيرة تدل على عدم إرث الزوجة مطلقاً (ذات الولد وغيرها) من أموال الزوج غير المنقولة. وبالتالي فإن هذه الروايات الكثيرة العامة يتمّ تخصيصها، ولا تعود تشمل إلاّ الزوجات غير ذوات الولد، وهذا النوع من الزوجات أقلّ بكثيرٍ من الزوجات ذوات الولد، وعليه لا يبقى تحت العامّ سوى القليل من الأفراد، وهو كما ترى.

كما يمكن بيان هذا الإشكال بطريقةٍ أخرى، إذ نقول: **أوّلاً**: نحن لا نقول بمفهوم الشرط. **وثانياً**: لو سلمنا وجود مفهوم للشرط إلاّ أن تخصيص العمومات بواسطة المفهوم الدالّ على الحرمان يوجب التخصيص المستهجَن. وبالتالي لا يمكن القول: إن هذه الروايات لا تخصّص بمفهوم مقطوعة ابن أذينة.

وعلى هذا الأساس فإن منطوق المقطوعة يوافق الروايات الأربعة الصحيحة، ويبيِّن بعض أفراد العام والمطلق في هذه الروايات الصحيحة، ويؤيِّد ويعضد هذه الصحاح، لا أنه يعارضها.

**الإشكال الثالث**: إذا لم نقُلْ: إن العقلاء لا يبنون على تقييد النصوص الكثيرة المطلقة العامة بروايةٍ واحدة فلا أقلّ من القول: إن مثل هذا البناء (تقييد الروايات

الكثيرة برواية واحدة) غير ثابت عندنا.

مضافاً إلى أن التعبير بلفظ «الزوجة» في هذه الروايات له ظهورٌ في الزوجة ذات الولد وغيرها، فإذا كان مراد الإمامﷺ من الزوجة خصوص غير ذات الولد كان عليه ـ إذ هو في مقام بيان حكم الله ـ أن يبيِّن ذلك، في حين لم يَرِدْ في أيّ واحدة من هذه الروايات قرينةٌ ولا حتى إشعارٌ بهذا التفصيل. وهذا لوحده دليلٌ محكم على عدم تخصيص وتقييد هذه العمومات.

**الإشكال الرابع**: إن غاية رواة الحديث، والذين يسألون المعصومينﷺ، هي الوصول إلى الإحكام الإلهية من طريق الروايات. كما أن سؤالهم الأئمةﷺ يهدف إلى إيضاح التكليف الشرعي بالنسبة إليهم، وبيان تلك الأحكام إلى سائر الناس، وليس رواية الحديث لمجرّد التسلية أو الاحتفاظ به للذكرى. من هنا فإننا نقول: إذا تمّ تخصيص هذه العمومات بالمقطوعة فإن هذا سيؤدّي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة، وفي تأخير البيان عن وقت الحاجة إغراءٌ بالجهل، وهو قبيحٌ على الشارع. ومن الواضح أن لهذه الروايات الكثيرة ظهوراً في العموم، وأن السائلين كانوا بعد الصدور يعملون بها، فإذا قلنا: إن جواب الإمامﷺ عامّ، ولكنّه أراد منه الخاصّ، وإن هذا الخاص سوف لا يصدر إلاّ في الأزمنة اللاحقة، فما هو الموقف الذي يجب على المكلَّف أن يتَّخذه في مثل هذه الحالة؟! في حين أن وظيفة الإمامﷺ هي بيان حكم الله للمكلَّف؛ لكي يباشر العمل به في لحظته الراهنة، وليس من شأن الإمام بيان الألغاز والأحاجي، وترك المكلف في حيرةٍ من أمره.

**قد يقول شخصٌ**: إن الحكم العام في زمن الصدور هو حكم ظاهري مؤقَّت، وإن الحكم الواقعي الخاصّ قد تمّ تأجيل بيانه؛ انطلاقاً من بعض المصالح الخاصة، ولن يكون في ذلك تأجيلٌ وتأخير للبيان عن وقت الحاجة؛ لأن المكلَّف في زمن الصدور يعمل بالعام، وفي زمن مجيء الخاص يعمل بالحكم الخاص، ويكون عمل المكلف في زمن صدور العام مجزياً ومبرئاً للذمّة.

**ونقول في الجواب**: إن هذا الأسلوب، كما كان يحصل في صدر الإسلام وعصر النبيّ الأكرمﷺ وأمير المؤمنينﷺ، بحيث كان العام يصدر في ذلك الزمن، ثم يأتي الخاص في ذلك الزمن أو في زمن الأئمةﷺ، هو أسلوبٌ صحيح ومنطقي. أما

أن يصدر بيان العام وإرادة الخاص في زمن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، حيث يدخل عليهما السائل ـ بعد أن يقطع مسافةً بعيدة قادماً من منطقة نائية ـ، ويطرح عليهما بعض الأسئلة الملحّة؛ ليتعرَّف على وظيفته وتكليفه الشرعي، ويحمل معه الأجوبة إلى أبناء منطقته، فلا يبدو تأخير صدور الخاصّ عن العام أمراً طبيعياً ومنطقياً؛ إذ بعد أن يخرج هذا السائل ويرحل إلى بلده ينقطع الارتباط بينه وبين الإمام المعصوم عليه السلام، فلا يمكنه بعد ذلك الحصول على الإرادة الواقعية للإمام عليه السلام في مثل هذه الحالة.

**الإشكال الخامس**: لو قلنا بتخصيص عموم روايات الحرمان بهذه المقطوعة للزم من هذا التخصيص قولٌ جديد لم يقُلْ به أحدٌ من الفقهاء أبداً.

توضيح ذلك: إن عموم روايات الحرمان يدلّ على منع أمرين، وهما:

١ـ حرمان الزوجة من عين وقيمة الأرض.

٢ـ حرمان الزوجة من عين الآلات والأدوات وأبنية الدور السكنية، دون قيمتها.

وإن المقطوعة فيما نحن فيه إنما تتعرَّض لعدم الحرمان من عين وقيمة الأرض، ولم تتعرَّض لحكم الأبنية والآلات وأمثالها. من هنا فإن المقطوعة إذا أرادت أن تقيّد العمومات فإنما يمكنها أن تقيد حرمان الزوجة من عين وقيمة الأرض بالزوجة غير ذات الولد، وسيبقى عموم حرمان الزوجة من عين الأبنية والآلات وغيرها على عمومه. وبالتالي يجب علينا القول: إن الزوجة ذات الولد ترث من عين الأرض، ولكنها لا ترث من عين الأبنية والأدوات، وإنما ترث من قيمتها فقط. في حين لم يقُلْ بذلك أيّ واحد من الفقهاء. وإن أدلة الحرمان بالنسبة إلى الزوجة غير ذات الولد باقيةٌ على عمومها؛ لأن الزوجة غير ذات الولد لا ترث من عين وقيمة الأرض، ولا نصيب لها من عين الأبنية والأدوات، وإنما ترث من قيمة الأبنية والأدوات فقط.

## مناقشة روايات حرمان الزوجة

إن المستند الرئيس للأقوال الستّة هي الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في هذه المسألة. من هنا يجب في البداية أن نستعرض أصل هذه الروايات، وكيفية الاستدلال بها (مع أن كيفية الاستدلال بالنسبة إلى بعض الروايات من الوضوح بحيث يمكن الاكتفاء بوضوحها)، ومن ثم ننتقل إلى مناقشتها وتقييمها، وبيان

الإشكالات الواردة على الاستدلال بها.

وقبل ذلك لا بُدَّ من التذكير بأن الشيخ الحُرّ العاملي ذكر في كتاب «وسائل الشيعة» ١٨ رواية ضمن بابٍ مستقلّ بعنوان: «أخبار الحرمان». بَيْدَ أن صاحب الجواهر يرى أن عدد هذه الروايات لا يتجاوز ١٧ رواية. وفي الوقت نفسه فإن هذا الاختلاف بين صاحب الوسائل وصاحب الجواهر لا يعدو العدد، بعد أن عمد كلاهما إلى ذكر جميع الروايات، مع فارق أن صاحب «وسائل الشيعة» جعل رواية «طربال بن رجاء» رواية مستقلة، بينما عمد صاحب «جواهر الكلام» إلى اعتبار رواية «طربال بن رجاء» ورواية «زرارة بن أعين» روايةً واحدة؛ بالنظر إلى اتحاد مضمونهما. ومن الواضح أن ما قام به صاحب «وسائل الشيعة» هو الأصحّ من الناحية الفنيّة. وعلى أيّ حالٍ يجب علينا، قبل نقل الروايات، أن نبين معاني بعض المفردات الواردة في هذه الروايات، وهي:

«الرباع»: جمع ربع، بمعنى: المنزل والوطن، يُسمّى ربعاً؛ لأنهم يربعون فيه، أي يطمئنون، ويقال: هو الموضع الذي يرتبعون فيه في الربيع[٨١].

«العقار»: هناك الكثير من المعاني التي ذكرت لكلمة العقار، ومن بينها: ما ذكره الأزهري، حيث قال: العقار يعني المنزل، من قبيل: الربع[٨٢]. وذهب آخرون، مثل: صاحب الصحاح، وصاحب القاموس، إلى تفسير «العَقار» (بفتح العين) بمعنى الأرض والضياع والنخل[٨٣]. وقد اختار ابن الأثير في «النهاية» هذه الأقوال الثلاثة[٨٤]. بَيْدَ أن صاحب القاموس فسّر «العُقار» (بضمّ العين) بالضياع والنخل حَصْراً[٨٥].

وقال صاحب مجمع البحرين: «العَقار كسَلام، وهو كلُّ ملك ثابت له أصلٌ، كالدار والأرض والنخل والضياع»[٨٦].

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن العقار بمعنى مطلق الأرض والدور.

إن الروايات التي ذكرها الوالد الأستاذ عبارةٌ عن:

١ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «النساء لا يرِثْنَ من الأرض، ولا من العقار شيئاً»[٨٧].

٢ـ صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً، وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت مما ترك، وتقوَّم النقض والأبواب والجذوع والقصب، فتُعْطى حقَّها منه»[٨٨].

٣ـ موثَّقة زرارة، عن أبي جعفر، والتي هي مثل الصحيحة، مع فارق أنها تذكر «الرقيق» بدل الفرش، مع عدم ذكرها لـ «الأبواب»[٨٩].

٤ـ رواية طربال بن رجاء، التي هي مثل موثَّقة زرارة[٩٠].

## الإشكال على الاستدلال بهذه الروايات

باستثناء الرواية الأولى (صحيحة محمد بن مسلم)، التامّة من حيث السند والدلالة، فإن سائر الروايات الأخرى تشتمل على ضعفٍ من الناحية السندية، أو من حيث الدلالة على المطلوب، أو كلَيْهما.

لا بُدَّ من الالتفات إلى أنه عند حصول التعارض بين صحيحة محمد بن مسلم (الرواية الأولى) والروايات الصحيحة الأربعة[٩١] يكون الترجيح ـ بسبب الكثرة العددية، وموافقة الكتاب ـ للروايات الصحيحة الأربعة.

وأما الروايات الثانية والثالثة والرابعة، المشتملة على حرمان الزوجة من السلاح والدواب المتعلِّقة بالزوج، فلم يُفْتِ أيّ فقيه بهذا الجزء من الرواية، حيث يذهب الفقهاء إلى القول بأن هذه الروايات والموارد المذكورة فيها غير متعارفة، وعليه فإنها تسقط عن الحجّية.

## إجابة الشيخ النراقي وصاحب «رياض المسائل» عن الإشكال، وردّه

لقد ذهب صاحب كتاب «مستند الشيعة»[٩٢]، وصاحب كتاب «رياض المسائل»[٩٣]، إلى الإجابة عن هذا الإشكال بالقول: لو سقط جزءٌ من الرواية عن الحجِّية ـ لسببٍ ما ـ فإن هذا لا يؤدّي إلى سقوط الأجزاء الأخرى من الرواية عن الحجِّية أيضاً، بل ستبقى الأجزاء الأخرى على حالها من الحجّية.

بَيْدَ أن هذا الجواب منهما لا يصحّ؛ وذلك لأن هذه القاعدة إنما تصحّ في موضعٍ لا تكون فيه زيادة ذلك المقدار من الحديث مضرّاً بسائر فقراته وأجزائه.

وبعبارةٍ أخرى: إذا لم يكن هناك ارتباطٌ بين ذلك الجزء من الرواية الذي لم يعمل به الفقهاء والأجزاء التي عملوا بها منها كان هذا الكلام تامّاً. ولكننا في هذه الروايات نجد الإمام المعصوم في تتمّة الحديث، إذ يقول: «وترث من المال والفرش

(الرقيق) والثياب ومتاع البيت»، يبيِّن حكم سائر المنقولات، ولم يتعرَّض لحكم هذين المنقولين. ومن الواضح جدّاً أن لا فرق بين السلاح والدوابّ وسائر المنقولات، وأن هذين المنقولين لا ينطويان على خصوصية خاصّة تؤدي إلى اختلاف حكمهما عن حكم سائر المنقولات الأخرى. وعلى هذا الأساس إذا أردنا أن نقول: إن الرواية في ما يتعلَّق بالسلاح والدواب غير حجّة، وفي ما يتعلَّق بسائر المنقولات المذكورة الأخرى حجّة، لزم من ذلك القول: إن حكم ذلك المقدار الزائد ـ إما بسبب نسيان أو خطأ الراوي ـ لم يصدر عن الإمام المعصوم، وهذه الملازمة ـ حيث إنّ الارتباط بين فقرات الروايات من حيث الحكم مخالفٌ لفنّ التخاطب ـ لا تصحّ. وعليه يجب القول: إن هذا الحديث؛ حيث ينطوي في بعض أجزائه على أمرٍ غير متعارف، يعتبر من قبل الفقهاء ساقطاً عن الحجِّية برمّته.

## دفع توهُّم

قد يُقال: إن عدم بيان حكم السلاح والدواب في هذه الروايات لا يؤدي إلى سقوط الرواية عن الحجِّية؛ إذ في هذه الحالة يجب أن تسقط عن الحجِّية جميع الروايات التي لم تتعرَّض إلى بيان حكم الأعيان المنقولة أيضاً.

ولكننا نقول في الجواب عن هذا التوهُّم: إن عدم التعرُّض لحكم الأموال غير المنقولة لا يمكنه أن يضرّ بحجِّية الرواية؛ إذ إن المعصوم قد بيّن في هذه الروايات جانباً من أحكام الإرث، وأحال بيان حكم سائر الأحكام إلى آيات القرآن والسيرة، وهذا الأسلوب مخالفٌ للأسلوب الذي يبيّن حكم أكثر الأعيان المنقولة في رواية واحدة، ولا يبين حكم مقدارٍ قليل من الأعيان، بل يبيِّن فيه حكماً مخالفاً لسائر المنقولات.

## الإشكال السندي في الرواية الرابعة

إن الرواية الرابعة (رواية طربال بن رجاء) بدورها ضعيفةٌ من حيث السند؛ لأن كلاًّ من: «طربال بن رجاء»، و«خطاب بن عبد الله الهمداني»، الذي يروي عن طربال، مجهول[94].

٥ـ صحيحة الفضلاء الخمسة: زرارة، و بُكَيْر، وفُضَيْل، وبريد، ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر وأبي عبد اللهعليهما السلام ـ منهم مَنْ رواه عن أبي عبد اللهعليه السلام؛ ومنهم مَنْ رواه عن أحدهماعليهما السلام ـ، قال: «إن المرأه لا ترث من تركة زوجها من تربة دار أو أرض، إلاّ أن يقوّم الطوب والخشب قيمةً، فتعُطى ربعها أو ثمنها ـ إنْ كان لها ولد ـ من قيمة الطوب والجذوع والخشب»[٩٥].

ومن الجدير بالذكر أن عبارة «لها ولد» لم تَرِدْ في كتاب «التهذيب»[٩٦] و«الاستبصار»[٩٧]، وإنما وردت في كتاب «الكافي» بعد عبارة «إنْ كان».

**ـ يتبع ـ**

## الهوامش

(١) انظر: أحمد النراقي(١١٨٥ ـ ١٢٤٥هـ)، مستند الشيعة ١٩: ٣٦٧، مؤسسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدسة، ١٤١٥ ـ ١٤٢٠هـ.

(٢) انظر: أبو الصلاح الحلبي(٣٧٤ ـ ٤٤٧هـ)، الكافي في الفقه: ٣٧٤، تحقيق: رضا الأستاذي الأصفهاني، مكتب الإمام أمير المؤمنينعليه السلام، ١٤٠٣هـ.

(٣) انظر: محمد بن الحسن الطوسي(٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ)، الخلاف ٤: ١٥٤، تحقيق: عدّة من الفضلاء، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١ (في ستة مجلدات)، قم المقدسة.

(٤) انظر: الطوسي، الاستبصار ٤: ١٥٤، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية (في أربعة مجلدات)، طهران، ١٣٩٠هـ.

(٥) انظر: الشيخ يوسف الصانعي، فقه الثقلين (كتاب الإرث) ٢: ٣٣٨، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، طهران، ١٣٩١هـ.ش.

(٦) انظر: روح الله الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٨١٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١ (في جزءين ضمن مجلّد واحد)، ١٤٢١هـ ـ ١٣٧٩هـ.ش.

(٧) انظر: الطوسي، النهاية: ٦٤٢، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٣٩٠هـ ـ ١٦٧٠م.

(٨) انظر: الطوسي، المبسوط ٤: ١٢٦، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية، ط٢ (في ثمانية مجلدات)، طهران، ١٣٨٨هـ.

(٩) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٠٠، ح١٠٧٥، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار

الكتب الإسلامية (في عشرة أجزاء)، طهران، ١٣٦٤هـ.ش.

(١٠) انظر: محمد بن عليّ الطوسي، المعروف بابن حمزة، الوسيلة: ٣٩١، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مكتبة المرعشي النجفي، ط١، ١٣٠٨هـ.

(١١) انظر: القاضي ابن البرّاج(حوالي ٤٠٠ ـ ٤٨١هـ)، المهذب ٢: ١٤١، تحقيق: عدّة من الفضلاء، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١ (في مجلدين)، ١٤٠٦هـ.

(١٢) انظر: المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ٢٨ ـ ٢٩، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، إسماعيليان، ط٣ (في أربعة أجزاء ضمن مجلدين)، قم المقدسة، ١٤٠٩هـ.

(١٣) انظر: يحيى بن سعيد الحلّي(٦٠١ ـ ٦٨٩ أو ٦٩٠هـ)، الجامع للشرائع: ٥٠٨ ـ ٥٠٩، تحقيق: عدّة من الفضلاء، مؤسسة سيد الشهداء﵇ العلمية، ط١، قم المقدّسة، ١٤٠٥هـ.

(١٤) انظر: العلاّمة الحلّي(٦٤٨ ـ ٧٢٦هـ)، تحرير الأحكام الشرعية ٥: ٤١، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق﵇، ط١ (في خمسة مجلدات)، قم المقدسة، ١٤٢٠هـ.

(١٥) انظر: العلاّمة الحلّي، قواعد الأحكام ٣: ٣٧٦، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط١ (في ثلاثة مجلدات)، قم المقدسة، ١٤١٨هـ.

(١٦) انظر: العلاّمة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ٥٢، المسألة العاشرة، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مكتب الإعلام الإسلامي (١٤١٢ ـ ١٤٢٠هـ)، ط١ (في عشرة مجلدات)، قم المقدسة.

(١٧) انظر: العلاّمة الحلّي، إرشاد الأذهان ٢: ١٢٥، تحقيق: فارس الحسون، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، ط١ (في مجلدين)، قم المقدسة.

(١٨) انظر: العلاّمة الحلّي، تبصرة المتعلّمين: ١٧٢، تحقيق: محمد هادي اليوسفي الغروي، مؤسسة الطباعة والنشر، ط٢، طهران، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

(١٩) انظر: محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهَّر الحلّي، المعروف بفخر المحقّقين(٦٨٢ ـ ٧٧١هـ)، إيضاح الفوائد ٤: ٢٤٠ ـ ٢٤٢، تحقيق: عدّة من الفضلاء، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان (بنياد كوشانپور)، ط٢، أوفست عن ط١ لعام ١٣٨٧هـ (في أربعة مجلدات)، قم المقدسة، ١٣٦٣هـ.ش.

(٢٠) انظر: المقداد بن عبد الله السيوري، المعروف بالفاضل المقداد(٨٢٦هـ)، كنز العرفان ٢: ٣٣٢، تحقيق: محمد باقر شريف زاده ومحمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية، ط٦ (في جزءين ضمن مجلد واحد)، قم المقدسة، ١٤٢٩هـ.

(٢١) انظر: الفاضل المقداد، التنقيح الرائع ٤: ١٩١، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، مكتبة المرعشي النجفي، ط١ (في أربعة مجلدات)، قم المقدسة، ١٤٠٤هـ.

(٢٢) انظر: الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي(بعد ٧٢٠ ـ ٧٨٦هـ)، الدروس الشرعية ٢: ٣٥٨، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١ (في ثلاثة مجلدات)، قم المقدسة، ١٤١٤هـ.

(٢٣) انظر: الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية: ٢٤٨، تحقيق: مؤسسة فقه الشيعة، ط١، بيروت،

١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

(٢٤) انظر: الشهيد الأول، غاية المراد ٣: ١٨٤، تحقيق: رضا المختاري وآخرين في مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مكتب الإعلام الإسلامي (١٤١٤ ـ ١٤٢١هـ)، ط١ (في أربعة مجلدات)، قم المقدسة.

(٢٥) انظر: الشهيد الثاني زين الدين بن عليّ العاملي(٩١١ ـ ٩٦٥هـ)، مسالك الأفهام ١٣: ١٨٤، تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، نشر مؤسسة المعارف الإسلامية، ط١ (في خمسة عشر مجلداً)، قم المقدسة، ١٤١٩هـ.

(٢٦) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٨: ١٧٢، تحقيق: السيد محمد كلانتر، وتقديم: الشيخ محمد مهدي الآصفي، دار العالم الإسلامي (في عشرة مجلدات)، بيروت.

(٢٧) انظر: محمد بن محمد المؤمن، المعروف بالمحقّق السبزواري(١٠٩٠هـ)، كفاية الأحكام ٢: ٨٥٧، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١ (في مجلدين)، قم المقدسة.

(٢٨) انظر: عليّ بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المعروف بالمحقِّق الثاني(٨٦٨ ـ ٩٦٠هـ)، حياة المحقّق الكركي وآثاره (حاشية إرشاد الأذهان) ٩: ٥٦٣، تحقيق: الشيخ محمد الحسّون، منشورات الاحتجاج، ط١ (في اثني عشر مجلداً)، طهران.

(٢٩) انظر: أحمد الأردبيلي(٩٩٣هـ)، مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٤٤٣، تحقيق: جمع من الفضلاء، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١ (في أربعة عشر مجلداً).

(٣٠) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٣١) انظر: المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ٢٨ ـ ٢٩.

(٣٢) انظر: المحقّق الحلّي، المختصر النافع: ٢٧٢، تحقيق: عدّة من الفضلاء، مؤسسة البعثة (١٤٠٢هـ)، ط٣، أوفست عن طبعة مصر (حوالي ١٣٧٦هـ.ش).

(٣٣) انظر: العلاّمة الحلّي، قواعد الأحكام ٣: ٣٧٦.

(٣٤) انظر: الشهيد الأول، الدروس الشرعية ٢: ٣٥٨.

(٣٥) انظر: محمد بن الحسن الأصفهاني، المعروف بالفاضل الهندي(١٠٦٢ ـ ١١٣٥هـ)، كشف اللثام ٩: ٤٦٧، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١ (في أحد عشر مجلداً)، قم المقدسة، ١٤٢٢هـ.

(٣٦) انظر: محمد بن النعمان البغدادي، المعروف بالشيخ المفيد(٣٣٦ ـ ٤١٣هـ)، المقنعة: ٦٨٧، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٤، ١٤١٧هـ.

(٣٧) انظر: محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي(٥٤٣ ـ ٥٨٩هـ)، السرائر ٣: ٢٧٦، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١ (في ثلاثة مجلدات)، قم المقدّسة.

(٣٨) انظر: المحقّق الحلّي، المختصر النافع: ٢٧٢.

(٣٩) انظر: الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي، المعروف بالفاضل الآبي(بعد ٦٧٢هـ)، كشف الرموز ٢: ٤٦٣، تحقيق: الشيخ علي پناه الاشتهاردي والآغا حسين اليزدي، مؤسسة النشر

الإسلامي (١٤٠٨ ـ ١٤١٠هـ)، ط١ (في مجلدين)، قم المقدسة.

(٤٠) انظر: العلاّمة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ٥٢، المسألة العاشرة.

(٤١) انظر: المحقق السبزواري، كفاية الأحكام ٢: ٨٦٠.

(٤٢) انظر: عليّ بن الحسين الموسوي، المعروف بالشريف المرتضى، وعلم الهدى(٣٥٥ ـ ٤٣٦هـ)، الانتصار: ٥٨٥، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم المقدسة، ١٤١٥هـ.

(٤٣) انظر: محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي، المعروف بالشيخ الصدوق(٣٨١هـ)، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٥٢، ح: ٨١٢، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، ط٥ (في أربعة مجلدات)، طهران، ١٣٩٠هـ.ش. وقد ذهب الشيخ الوالد إلى اعتبار الشيخ الصدوق في كتاب (مَنْ لا يحضره الفقيه) من القائلين بالقول الثاني، وهو منع الزوجة غير ذات الولد من الإرث من عين الأرض وقيمتها. ولكننا عند الرجوع إلى كتاب (مَنْ لا يحضره الفقيه) تنبَّهْنا إلى عدم صحّة نسبة هذا القول إلى الشيخ الصدوق؛ إذ إن الشيخ الصدوق ـ بعد أن ذكر رواية ابن أبي يعفور ـ قال: (قال مصنِّف هذا الكتاب‏: هذا إذا كان لها منه ولد، أما إذا لم يكن لها منه ولد فلا ترث من الأصول إلاّ قيمتها). وعليه يمكن القول ـ من خلال هذه العبارة ـ: إن الشيخ الصدوق من الموافقين لقول السيد المرتضى، بشرط أن لا يكون للزوجة ولد، وإلاّ فإن الزوجة ذات الولد ترث من عين جميع تركة الزوج.

(٤٤) انظر: الشريف المرتضى، الانتصار: ٥٨٥.

(٤٥) انظر: المصدر نفسه.

(٤٦) انظر: العلاّمة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ٥٤ ـ ٥٥، المسألة العاشرة.

(٤٧) انظر: الشيخ يوسف الصانعي، فقه الثقلين (كتاب الإرث) ٢: ٣٤٤.

(٤٨) انظر: القاضي النعمان بن محمد المغربي، دعائم الإسلام ٢: ٣٧٣، تحقيق: عارف تامر، دار الأضواء، ط١، بيروت، ١٤١٦هـ.

(٤٩) انظر: الفاضل الآبي، كشف الرموز ٢: ٤٦٢.

(٥٠) انظر: العلاّمة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ٥٣.

(٥١) قبل صفحتين على هامش القائلين بالرأي السادس.

(٥٢) انظر: المحقق المتتبِّع السيد محمد جواد الحسيني العاملي(حوالي ١٢٢٧هـ)، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة ٨: ١٩٠، دار إحياء التراث العربي، ط١ (في أحد عشر مجلداً)، بيروت.

(٥٣) انظر: الشيخ الصدوق، المقنع: ٤٩٢، تحقيق: مؤسسة الإمام الهادي‏، ط١، قم المقدسة، ١٤١٥هـ.

(٥٤) انظر: حمزة بن عبد العزيز سلاّر الديلمي(٤٤٨ أو ٤٦٣هـ)، المراسم: ٢٢٢، تحقيق: محمود البستاني، منشورات الحرمين، ط١، ١٤٠٤هـ.

(٥٥) انظر: الطوسي، الرسائل العشر (الإيجاز): ٢٧١، تحقيق: عدّة من الفضلاء، مؤسسة النشر

الإسلامي، ط١، قم المقدسة، ١٤٠٣هـ.

(٥٦) انظر: الطوسي، التبيان ٣: ١٣٤، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي (في عشرة مجلدات)، بيروت، لبنان.

(٥٧) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي(حوالي ٤٧٠ ـ ٥٤٨هـ)، مجمع البيان ٣: ٣١، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي والسيد فضل الله اليزدي الطباطبائي، دار المعرفة (في عشرة أجزاء ضمن خمسة مجلدات)، بيروت.

(٥٨) انظر: الطبرسي، جوامع الجامع ١: ٢٤١، تحقيق: أبو القاسم الكرجي، مركز مديريت حوزه علمية قم، مؤسسة انتشارات وچاب دانشگاه طهران، ط٣ (في أربعة مجلدات)، قم المقدسة.

(٥٩) انظر: محمد بن محمد بن الحسن، المعروف بالخواجة نصير الدين الطوسي، جواهر الفرائض: ١١٧، تحقيق ونشر: مؤسسة فقه الثقلين الثقافية، ط١، قم المقدسة، ١٤٢٣هـ.

(٦٠) سنأتي بعد صفحاتٍ على ذكر صحيحة الفضل بن عبد الملك وابن أبي يعفور، وكذلك صحيحة عبيد بن زرارة والفضل بن أبي العباس.

(٦١) انظر: محمد حسن بن باقر النجفي(١٢٦٦هـ)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣٩: ٢٠٧ ـ ٢٠٨، تحقيق: عدّة من الفضلاء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ودار الكتب الإسلامية، طهران (في ثلاثة وأربعين مجلداً).

(٦٢) انظر: لطف الله الصافي الكلبايكاني، ميراث الزوجة: ٢٣ ـ ٢٤، دار القرآن الكريم، ط١، قم المقدسة، ١٤٠٥هـ.

(٦٣) الكلبايكاني، ميراث الزوجة: ١٨ ـ ١٩.

(٦٤) محمد بن الحسن الحُرّ العاملي(١٠٣٤ ـ ١١٠٤هـ)، وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٢، الباب السابع، ح١، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١ (في ثلاثين مجلداً)، قم المقدسة، ١٤١٢هـ.

(٦٥) الناووسية: فرقةٌ من الشيعة وقفوا على جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، وهم أتباع رجلٍ يُقال له: ناووس، وقيل: نسبوا إلى قريةٍ ناووسية من قرى هيت، وقيل: إنهم اعتقدوا أن الصادق عليه السلام لم يمُتْ ولن يموت حتّى يظهر ويظهر أمره، وهو القائم المهديّ. وقال ابن الأثير في اللباب، في عنوان الناووسي: هذه النسبة لطائفةٍ من غلاة الشيعة يُقال لهم: الناووسية، وهم شكّوا في موت محمد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، وهو الباقر، وهم ينتظرونه، وينتظرون أيضاً جعفر بن محمد هذا. وفي المحكيّ عن ملل الشهرستاني قال: حكى أبو حامد الزوزني أنهم زعموا أن علياً عليه السلام مات، وستنشقّ الأرض عنه من قبل يوم القيامة، فيملأ العالم عدلاً. انظر: الشيخ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٦: ٥٧٠.

(٦٦) انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي): ٢٩٦، رقم ٦٦٠، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط١، قم المقدسة، ١٤٢٧هـ.

(٦٧) انظر: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٣٢٣.

(٦٨) عبد الله بن محمد حسن المامقاني(١٢٩٠ ـ ١٣٥١هـ)، تنقيح المقال ١: ٦، رقم ٢٨، المطبعة الرضوية (أوفست عن طبعة النجف الأشرف)، ط١ (في ثلاثة مجلدات)، ١٤٢٥هـ.

(٦٩) انظر: أبو العبّاس النجاشي(٣٧٢ ـ ٤٥٠هـ)، الرجال: ١٣: ٨. تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٨، قم المقدسة، ١٤٠٧هـ.

(٧٠) انظر: الطوسي، الفهرست: ٥٩، رقم ٦٢، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، ط١، قم المقدسة، ١٤١٧هـ.

(٧١) انظر: الشيخ الصدوق، الخصال: ٥٢١، ح٤٣، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٧، قم المقدسة، ١٤٠٣هـ.

(٧٢) في صفحةٍ سابقة.

(٧٣) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢١: ٣٢٩، الباب ٥٨، ح٩.

(٧٤) هناك مَنْ عبَّر عن هذه الروايات الأربعة الصحيحة بالصحيحتين، كما نجد ذلك من النراقي في مستند الشيعة ١٩: ٣٧٨.

(٧٥) مراده هو الروايات الأربعة التي تقدمت في معرض الاستدلال على القول المختار (القول السادس)، واعتبرهما روايتين.

(٧٦) انظر: النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٧٨ ـ ٣٧٩. لقد ذكر صاحب المستند وجهاً لمنعه. ولم يتضح لنا مراده من هذا الوجه؛ وذلك لأن ردّ استدلال المستدلين ـ من خلال تغيير في مرجع الضمير ـ لا يعتبر ردّاً للاستدلال؛ إذ إن استدلال المستدلين والاستناد إلى القاعدة يقوم على إرجاع الضمير إلى كلمة «امرأته». وإليك نصّ عبارته: (لمنع إيجاب السؤال عن شيء خاصّ اختصاص الجواب العام فيه، بل ولا نصوصية فيه أيضاً. على أن وقوع السؤال عن مطلق الأرض غير معلوم، حتّى تكون الصحيحة نصّاً فيه؛ لاحتمال إرجاع الضمير في أرضها في الصحيحة إلى الدار، دون المرأة، فيكون المراد من الدار مجموع الأرض والبناء والآلات، ومن الأرض نفس التربة). مستند الشيعة ١٩: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٧٧) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٧٧.

(٧٨) انظر: الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢١: ٣٢٩، الباب ٥٨، ح٩.

(٧٩) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٣، الباب ٧، ح٢.

(٨٠) لمزيدٍ من الاطلاع انظر: الشيخ يوسف الصانعي، فقه الثقلين (كتاب الإرث) ٢: ٣٥٩.

(٨١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ١: ٦٤٧.

(٨٢) الربع: هو الدار بعينها حيث كانت. والمربع: المنـزل في الربيع خاصة. انظر: تهذيب اللغة ١: ١٤٦.

(٨٣) انظر: الجوهري، الصحاح.

(٨٤) انظر: ابن الأثير، النهاية ٣: ٢٧٤.

(٨٥) انظر: القاموس المحيط: ٤١٣.

(٨٦) مجمع البحرين ٣: ٤١٠.

(٨٧) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٧، الباب ٦، ح٤.

(٨٨) المصدر السابق ٢٦: ٢٠٥، الباب ٦، ح١.

(٨٩) المصدر السابق ٢٦: ٢٠٧، الباب ٦، ح٤.

(٩٠) المصدر نفسه.

(٩١) وهي: صحيحة الفضل بن عبد الملك، وصحيحة ابن أبي يعفور، وصحيحة عبيد بن زرارة، وصحيحة الفضل بن أبي العباس، التي تقدَّم ذكرها في صفحات سابقة.

(٩٢) انظر: النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٧٣.

(٩٣) انظر: عليّ بن محمد بن عليّ الطباطبائي(١١٦١ ـ ١٢٣١هـ)، رياض المسائل ١٤: ٣٨٢، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١ (في ١٦ مجلداً)، قم المقدسة، ١٤٢٠هـ.

(٩٤) انظر: الطوسي، الرجال: ٢٠٠، رقم ٢٥٣٢؛ ٢٢٨، رقم ٣٠٨٧، منشورات الرضي، أوفست عن طبعة النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ط١، ١٣٨٠هـ؛ المامقاني، تنقيح المقال ١: ٣٩٩، رقم ٢٧٠٧، ٢٧١٣؛ ٢: ١٠٨، رقم ٥٩١٣.

(٩٥) الكليني، الكافي ٧: ١٢٨، ح٣.

(٩٦) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٢٩٧، ح٢٤.

(٩٧) انظر: الطوسي، الاستبصار ٤: ١٥١، ح١.

# أخلاق المعرفة الدينية

## ـ القسم الأول ـ

**د. أبو القاسم فنائي**(*)

**ترجمة: وسيم حيدر**

### المقدمة

«[العاقل] هو الذي يضع الشيء مواضعه»[1]. (الإمام عليّ عليه السلام).

كان كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق)[2] يبحث عن النسبة القائمة بين الدين والأخلاق في «مقام الثبوت»، وكان يثبت أن «الإنسانية» مقدمة على «الإسلامية». أما كتابنا الراهن (أخلاق المعرفة الدينية) فيبحث عن هذه النسبة في «مقام الإثبات»، ويثبت أن «معرفة الإنسان» مقدمة على «معرفة الإسلام»، وأن الفهم الصحيح للنصوص الدينية رهنٌ بدراسة «الوقائع المتفرقة والحالات الخاصة»[3]؛ للوصول إلى المعرفة الدينية من خلال معيار العقلانية والأخلاق.

في كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق) عمدنا إلى إجراء مقارنة بين رؤيتين متناقضتين في باب «أخلاق التشريع» أو «آداب التقنين»، وقمنا بدراستهما، ونقدهما. وأما هنا (في أخلاق المعرفة الدينية) فسوف نعمل على إجراء مقارنة بين رؤيتين متناقضتين في باب «أخلاق الاجتهاد» أو «آداب معرفة القانون».

إن النتيجة العامة التي خرجنا منها في كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق) هي أن الأخلاق في «مقام التشريع» تكون مستقلّةً عن الدين، ومقدّمة عليه؛ وإن إرادة إله الفقه (الله بوصفه مشرعاً) تابعةٌ لإرادة أو معرفة إله الأخلاق (الشاهد المثالي)، دون

---

(*) أستاذٌ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

العكس؛ وإن الأحكام الشرعية تابعةٌ للقِيَم والواجبات والمحظورات الأخلاقية، وليس العكس، بمعنى أن أوامر إله الفقه في «مقام الثبوت»[٤] لا تناقض القِيَم الأخلاقية، وإن الواجبات والمحرمات الشرعية لا ترتبط بالقِيَم (الحسنات والسيئات) والأحكام (الضرورات والمحظورات) ارتباطاً استنتاجياً ـ وبذلك يكون هناك حائلٌ «منطقي» بين الأخلاق والفقه ـ، إلاّ أنها لا يمكن أن تكون غير منسجمة مع هذه القِيَم والأحكام.

نتعلَّم من أخلاق التشريع أو أدب التقنين أن «شريعة الوحي» في مقام الثبوت ذات إطار أخلاقي، وأن الأحكام الشرعية لا تنتهك الحدود المرسومة من قبل «شريعة العقل». إن الأخلاق من الناحية «الوجودية» و«الميتافيزيقية» مقدَّمة على الدين، بمعنى أنه يستحيل أن تشتمل الشريعة المقدّسة في مقام الثبوت على أحكام تناقض الأخلاق، وأن الله لا يستطيع شرعاً أن يجيز أو يبيح عملاً قبيحاً من الناحية الأخلاقية، أو أن يحرِّم أو يبيح عملاً صحيحاً وواجباً من الناحية الأخلاقية، وإنْ كان من حقِّه أخلاقياً أن يوجب أو يحرِّم ما كان في حدّ ذاته مباحاً من الناحية الأخلاقية[٥]. كما لا يمكن لله أن يتجاهل أو ينقض الحقوق الطبيعية للإنسان والتكاليف المنبثقة عن هذه الحقوق، أو أن يمنح عبداً من عباده حقّ نقض هذه الحقوق؛ إذ في نقض حقوق الإنسان نقضاً للعدل. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الناقض هو الله أو غيره. من الناحية الإيمانية يعتبر تقدُّم الأخلاق على الدين بمعنى تقدُّم حكم «إله الأخلاق» (أي الله الحكيم والعادل والرحيم) على حكم «إله الفقه» (أي الله الشارع والمالك).

سوف نتعرض إلى «أخلاق المعرفة الدينية» أو «أخلاق البحث والتفكير الفقهي» أو «أخلاق الاجتهاد». في الفصل الثاني من كتاب (الدين في ميزان الأخلاق) قمنا بتعريف «الدين» و«الأخلاق». وسوف نستعمل هاتين المفردتين طبقاً لهذا التعريف. إن مرادنا من الدين ـ في أغلب الموارد ـ هو المعنى الخاص من هذه الكلمة، أي «الشريعة»، وليس الدين بمعناه العام، الذي تشكِّل الشريعة جزءاً منه. وعليه فإنّ مرادنا من «أخلاق المعرفة الدينية» في الغالب هو «أخلاق معرفة الشريعة» أو «أخلاق الاجتهاد»، رغم أنه لا يبدو أن هناك فرقاً كبيراً بين أخلاق المعرفة الدينية بالمعنى الخاص وبين القواعد الأخلاقية لمعرفة الدين بالمعنى العام. وعلى أيّ حالٍ ربما أمكن لنا ـ من خلال إجراء بعض أعمال الجرح والتعديل ـ تسرية القواعد الأخلاقية الحاكمة على معرفة

الشريعة إلى معرفة الدين بالمعنى العام للكلمة. وعلى هذا الأساس فإننا لا نحصر معرفة الدين بمعرفة الشريعة أو الفقه فقط، وإنْ كان بحثنا بشكلٍ رئيس يقوم على الأسس والقواعد الأخلاقية لمعرفة الشريعة أو المباني الأخلاقية للفقه.

ونريد من أخلاق المعرفة الدينية أو أخلاق البحث والتفكير الفقهي أو أخلاق الاجتهاد سلسلةً من القِيَم والأحكام «المعرفية» التي يجب أن تعمل على توجيه وهداية الاجتهاد أو البحث والتفكير الفقهي. أرى أن التبعية للقِيَم والأحكام المعرفية في مقام كسب المعرفة وتوجيه الاعتقاد من الوظائف الأخلاقية الملقاة على عاتقنا نحن البشر. وعليه فإن معرفة الإيمان (أي أخلاق الإيمان)[٦] هي نوعٌ من الأخلاق، بمعنى أنه يوجد بإزاء كل حكم معرفي حكمٌ أخلاقي يعكس مسؤوليتنا الأخلاقية في مقام الحصول على المعرفة وتقبُّل الإيمان، وهداية النشاط الإرادي والاختياري لأذهاننا[٧].

إن التحقيق في باب أخلاق الاجتهاد أو أخلاق البحث والتفكير الفقهي يشكِّل موضوع «معرفة الفقه»، وإن المعرفة الفقهية من أهمّ وأنفع فصول «فلسفة الفقه». وعليه فإننا سوف نتحدَّث عن معرفة الفقه، وسوف نبين الفرق بين «العقلانية الفقهية» وبين «العقلانية العرفية» أو «العقلانية المثالية».

وبعبارةٍ أخرى: إننا نبحث في الروايات المعرفية لدى الرؤيتين المتضاربتين بشأن العلاقة بين الدين والأخلاق. وإن الموضوع الرئيس لبحثنا هنا يتعلَّق بالارتباط «المنطقي» و«المعرفي» بين الدين والأخلاق. وإن التحقيق بشأن العلاقة «الوجودية» و«المفهومية» و«النفسية» و«العقلانية» للدين والأخلاق ـ كما بحثناه في كتاب (الدين في ميزان الأخلاق) ـ يشكِّل أرضيةً واضحة وثابتة لدراسة العلاقة المنطقية والمعرفية لهاتين المقولتين[٨].

إن العلاقة بين الدين والأخلاق ـ وخاصّة العلاقة بين الفقه والأخلاق ـ تُعَدّ من مسائل «فلسفة الفقه». ونعني بفلسفة الفقه ذلك العلم الذي يقوم ـ مثل «فلسفة الحقوق» ـ بمناقشة المباني والفرضيات الفقهية بـ «أسلوب فلسفي». وكما سوف نلاحظ فإن العلاقة بين الدين والأخلاق واحدةٌ من أهمّ الفرضيات الفقهية. وبطبيعة الحال فإن جزءاً من مباني علم الفقه يطرح في مختلف العلوم، من قبيل: أصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم الرجال، وعلم الدراية. وإن العلاقة بين الدين والأخلاق من بين

الموضوعات التي تمّ البحث بشأنها في علم الكلام، وفي علم أصول الفقه أيضاً، ولكنْ ما دامت هذه الأبحاث تتقدَّم بـ «الأسلوب الفلسفي» فإننا نتعاطى مع فلسفة الفقه، سواء أطلقنا عليها اسم الفلسفة أم أطلقنا عليها اسماً آخر[٩].

أذهب بقوّةٍ إلى أن النزاع بين الأصالة والتجديد في البلدان النامية في عمقه نزاعٌ بين نظامين أخلاقيين متنافسين، وقد تجلّى هذا النزاع في العالم الإسلامي على شكل نزاع بين «الفقه التقليدي» و«الأخلاق العلمانية» أو «الأخلاق الفردانية»[١٠]. إن البُعْد الأخلاقي يمثِّل أحد الأبعاد والأركان الهامة في الحداثة، وفي الحقيقة فإن ظهور وازدهار الحداثة إنما هو مَدينٌ للتحوُّل الحاصل في أخلاق الناس ومواقفهم في ما يتعلَّق بطبيعة وماهية الأخلاق، وكذلك مصدر المعايير والقِيَم الأخلاقية، أو بعبارةٍ أدقّ: مصدر المعايير والقِيَم بالمعنى الأعم للكلمة[١١]. وعلى أيّ حال فإن المؤسسات المدنية القائمة في المجتمعات الحديثة، من قبيل: البرلمان [السلطة التشريعية]، والسلطة القضائية، ووسائل الإعلام الحُرّ، والدولة الديمقراطية والمسؤولة، وما إلى ذلك، تقوم بأجمعها على الأخلاق الحديثة وما فوق الدينية، وتتشكَّل وتُدار على أسس وقواعد هذه الأخلاق. وإن أداءها المنشود والمطلوب رهنٌ بمراعاة قواعد هذه الأخلاق.

إن الشرخ القائم بين الأصالة والتجديد في الغالب هو شرخٌ أخلاقي. وربما أمكن القول: إن التحدّي القائم بين الأصالة والتجديد، أو الاختلاف بين عالم الأصالة وعالم التجديد، يمكن بيانه في ضوء الاختلاف القائم بينهما في ما يتعلَّق بمسألة كيفية الجمع بين «حقّ الله» و«حقوق الإنسان». فلو صحّ مثل هذا البيان سيكون السبب الرئيس في عدم نجاح المؤسسات المدنية الحديثة في المجتمعات التقليدية عائداً إلى الغفلة عن هذه الحقيقة الهامّة، وهي أن هذه المؤسسات منبثقة عن صلب نظام أخلاقي خاص، وقائمة على فرضيات أخلاقية عميقة. ولذلك فإن جدوائية وفاعلية هذه المؤسسات إنما تستمرّ ما دامت تُدار من خلال أصول وقواعد هذه الأخلاق. وإن أخذ واقتباس الصورة الظاهرية لهذه المؤسسات، وتجاهل أو تشويه جوهرها وباطنها المتمثِّل بالأخلاق الحاكمة عليها، أو استبدال هذه الأخلاق بالأخلاق التقليدية، وإدارة هذه المؤسَّسات على أساس القِيَم والمعايير التقليدية، إنما ينشأ في الحقيقة عن نوعٍ من السذاجة والسطحية، وبذلك سيكون سعياً عَبَثياً ومحكوماً عليه بالفشل.

أرى أن الأخلاق الحديثة واحدةٌ من «ذاتيّات» الحداثة و«عناصرها الحتمية»، وأنها تشكِّل الجوهر الرئيس للمؤسسات المدنية الحديثة. وإن إلغاء أو تشويه هذه الأخلاق، أو إحلال أخلاق ما قبل الحداثة محلّها، سوف يحوِّل هذه المؤسسات إلى جسدٍ خالٍ من الروح والهوية، وبذلك فإن وجودها لن يساعد على حلّ أيّ مشكلة من مشاكل المجتمعات التقليدية، بل سيكون منشأً للكثير من المشاكل. وعليه بدلاً من الخوض في ثمار الحداثة يجب الخوض في جذورها. إن شجرة الحداثة تستمد غذاءها من الأخلاق الحديثة، وإن هذه الأخلاق جزءٌ من العقلانية الحديثة؛ وعليه فإن غرس هذه الشجرة في تربة الأصالة القائمة على العقلانية والأخلاق التقليدية سوف يؤدّي إلى عدم إثمارها، أو إلى الحصول منها على ثمار سامّة. وإن التوفيق بين الأصالة والتجديد، وملء الفراغ القائم بينهما، رهنٌ بحلّ النزاع المحتدم بين هذين النظامين الأخلاقيين أو هذين النوعين من العقلانية العملية. والسؤال الماثل أمامنا هو: كيف يمكن ـ بل ويجب ـ الجمع بين «حقّ الله» و«حقوق الإنسان»؟

إن الإجابة التي يقدِّمها القائلون بالأصالة الدينية ـ أي أولئك الذين يقولون بتقدُّم الدين على الأخلاق، أو الذين يحكِّمون الدين بدل الأخلاق ـ عن هذا السؤال كما يلي: إن حقّ الله «مطلقٌ»، وإن حقوق الإنسان تتفرَّع عن الإرادة التشريعية لله، بمعنى أنها تنتزع من أوامره ونواهيه، وهذا يعني أن هذه الحقوق إنما هي حقوقٌ «اعتبارية» ويتمّ التواضع عليها، وليست حقوقاً «طبيعية». إن الإرادة التشريعية لإله الفقه هي التي تحدِّد إطار ومحتوى ونوع هذه الحقوق، وكذلك رقعة إطلاقها وتقييدها. فمثلاً: طبقاً لما يذهب إليه القائلون بهذه النظرية فإن «حقّ الملكية» إنما ينتزع من حكم إله الفقه بـ «حرمة الغَصْب»، وعليه قبل صدور هذا الحكم، وبغضّ النظر عنه، لا وجود لحقٍّ اسمه الملكية.

ومن التداعيات المترتِّبة على هذا الرأي:

**أوّلاً**: لا بُدَّ لمعرفة حقوق الإنسان وبيان حدود هذه الحقوق من الرجوع إلى الفقه؛ لأن هذه الحقوق وحدودها من فروع ومسائل الفقه، وليست من الفرضيات الفقهية ومسائل فلسفة الفقه. وعليه يمكن الحكم بشأن هذه المسألة من خلال توظيف منهج الاستنباط السائد في الفقه، والاستناد إلى الأدلّة النقلية (الآيات والروايات)، وإصدار

الفتوى بهذا الشأن.

**ثانياً**: لا يمكن نقد أو رفض ما يفهمه الفقهاء من النصوص الدينية المبينة للأحكام الشرعية من خلال التعويل على حقوق الإنسان. وعند التعارض بين حقوق الإنسان وحكمٍ من أحكام الشرع لا بُدَّ من تقديم الحكم الشرعي على حقّ الإنسان. وبعبارةٍ أخرى: إن من الآثار المترتِّبة على هذه الرؤية هو القول بوجود فرقٍ بين «حقوق الإنسان الإسلامية» و«حقوق الإنسان الغربية»، وهذا تعبيرٌ آخر عن القول بـ (النسبية الثقافية في ما يتعلَّق بحقوق الإنسان)[١٢].

أما الإجابة التي يمكن لنا أن نقدِّمها عن هذا السؤال، بناء على نظرية تقدُّم الأخلاق على الدين، فهي أن حقّ الله وحقوق الإنسان كلَيْهما من الحقوق الطبيعية (الأخلاقية)[١٣]، والحقوق الطبيعية لا تنبثق عن الإرادة التشريعية لله، وليست تابعةً له، وإنما إرادة الله هي التابعة لها، ولذلك فإن مشروعية واعتبار هذه الحقوق لا تتوقف على إمضائها من قبل الشارع. وعليه لا يمكن تقييد حقوق الإنسان من خلال الأحكام الشرعية. يمكن لله أن لا يخلق الإنسان ابتداءً، ولكنْ لا يمكنه أن يخلقه ثم ينقض حقوقه، أو أن يمنح الآخرين حقَّ نقض حقوقه. إن هذه الحقوق قائمة وموجودة قبل الجعل وصدور الأحكام الشرعية، وإن وجودها لا يتوقَّف على الإرادة التشريعية لإله الفقه. ومضافاً إلى ذلك لا يمكن نقض حقٍّ طبيعي، مثل: حقوق الإنسان، بالاستناد إلى حقٍّ طبيعي آخر، مثل: حق الله.

إن بعض التداعيات المعرفية الهامّة لهذه النظرية عبارةٌ عن:

**أوّلاً**: إن معرفة الحقوق الطبيعية ـ سواء أكان حقّ الله أو حقّ الإنسان ـ هو شأن من شؤون العقل، دون الوحي والنقل.

**ثانياً**: إن حقوق الإنسان وربطها ونسبتها إلى حقّ الله إحدى مسائل «فلسفة الفقه»، وليست واحدةً من مسائل «الفقه». وإن أسلوب التحقيق في هذه المسألة هو ذاته أسلوب التحقيق في الفلسفة. وعليه لا يمكن الحكم على هذه المسألة من خلال توظيف منهج الاستنباط الفقهي.

**ثالثاً**: إن استنباط الفقهاء من النصوص المبينة للأحكام الشرعية إنما يكون معقولاً ومبرّراً إذا تناغم مع حقوق الإنسان؛ لأن هذه الحقوق تحدّد إطار الأحكام

الشرعية في مقام الثبوت (عالم التشريع). وعلى هذا الأساس ينبغي لهذه الحقوق في مقام الإثبات أن تعمل على شكل معايير يمكن من خلالها كشف الاستنباط الباطل وغير الصحيح من النصوص الشرعية، والعمل على إبطاله. وللتعبير عن مثل هذا التأثير نستعمل عبارة: «إمكانية البطلان الأخلاقي للفتاوى الفقهية».

وبعبارةٍ أخرى: إذا كانت حقوق الإنسان جزءاً من الإطار الأخلاقي للشريعة (أخلاق التشريع) فإن جزءاً من الإطار الأخلاقي سيكون استنباطاً أخلاقياً أيضاً (أخلاق الاجتهاد).

إن الفقهاء المسلمين في مقام البحث بشأن المسائل الجديدة (المستحدثة) إنما يركِّزون على ثمار ومستوردات الحداثة، ويغفلون عن التبعات السيئة لهذه الرؤية بالمرّة، في حين أن الذي يحتاج إلى الاجتهاد في الدرجة الأولى، ويستحقّ البحث الأصولي والكلامي ـ الفلسفي، والذي يتقدَّم فيه الاجتهاد على الاجتهاد الفقهي، هو العقلانية الحديثة والأخلاق المستحدثة. من وجهة نظرنا إن أهمّ مسألة يجب حسمها هي مسألة العلاقة بين الفقه والأخلاق، أو العلاقة بين حقّ الله وحقوق الإنسان. لا شَكَّ في أن الموقف الذي يتَّخذه الفقيه في مجال هذه العلاقة سيترك تأثيراً عميقاً وملموساً في فقاهته، وفي الفتاوى التي يصدرها في ثمار ومحاصيل الحداثة، وليس ذلك إلاّ القبض والبسط العقلاني والأخلاقي للفقه. لا يمكن للفقهاء أن يكوِّنوا أو يبلوروا فهماً صحيحاً للثمار والمحاصيل الحداثوية مع تجاهل العقلانية الحديثة والأخلاق الحداثوية. ولذلك نجد الفتاوى الفقهية المطروحة في هذا الباب تفتقر إلى الإتقان والاعتبار المعرفي اللازم. ويبدو أن هذا هو السبب الرئيس في عدم جدوائية الإدارة الفقهية في أوطاننا؛ فإن هذه الإدارة تأخذ مقتضياتها من فقهٍ قائم على فهمٍ ناقص أو خاطئ لموضوع الحكم الشرعي، وتبعاً لذلك سيقدِّم استنباطاً خاطئاً للحكم الشرعي والفقهي لذلك الموضوع. إن حقّ الله وحقوق الإنسان، وحدود هذه الحقوق، وكذلك ربطها ونسبتها إلى بعضها، يُعَدّ إحدى «فرضيات» الفقه، وليس واحداً من «مسائل» الفقه. وإن موضوع بحث هذه الموضوعات هو فلسفة الفقه، وإن أسلوب التحقيق بشأنها هو أسلوب فلسفي أيضاً. وإن الفقهاء من خلال افتراض هذه الفرضيات المعيارية التي تتخطى الفقه يحصلون على إمكانية استنباط الأحكام

الشرعية من فلسفة الفقه.

يمكن لنا أن نعتبر كتابَيْ (الدين في ميزان الأخلاق) و(أخلاق المعرفة الدينية) مشروعاً تمهيدياً في سياق حلّ هذا النزاع. وإذا كنتُ قد أصبتُ نجاحاً في طرح صورة المسألة، مع بيان موقعها، وأهمِّيتها، وطريقة حلِّها، سوف أعتبر مشروعي قد تكلَّل بالنجاح.

وكما ذكرتُ في كتاب (الدين في ميزان الأخلاق) فإن جوهر الأخلاق الدينية عبارةٌ عن هذا الادّعاء القائل: إن الأخلاق بنحوٍ من الأنحاء تابعةٌ للدين، إلاّ أن لهذا الادّعاء المجمل الكثير من التقريرات والقراءات، وتقام لصالحه الكثير من الأدلة. وبعبارةٍ أخرى: يمكن لنا أن نفترض الكثير من الروابط المتنوِّعة بين الدين والأخلاق. وإن الذين يدّعون قيام الأخلاق على الدين إنما يأخذون بنظر الاعتبار جميع أو أحد هذه الأنواع. وهذه الروابط والعلاقات عبارةٌ عن:

١ـ العلاقة اللغوية أو التعريفية.

٢ـ العلاقة الوجودية أو الميتافيزيقية أو المعيارية.

٣ـ العلاقة المنطقية والمعرفية.

٤ـ العلاقة النفسية.

٥ـ العلاقة العقلانية.

لقد كان كتاب (الدين في ميزان الأخلاق) يبحث في العلاقة اللغوية، والعلاقة الوجودية، والعلاقة النفسية، والعلاقة العقلانية، بين الدين والأخلاق. وهنا فإن كتاب (أخلاق المعرفة الدينية) يبحث في العلاقة المنطقية والمعرفية لهذين المفهومين.

إن تبعية الأخلاق المنطقية والمعرفية للدين عبارةٌ عن أحد الادّعاءين التاليين:

١ـ توقُّف المعرفة أو تبرير القِيَم الأخلاقية على قبول المعتقدات الكلامية ـ الإلهية.

٢ـ توقُّف معرفة أو توجيه القِيَم الأخلاقية على الوحي والنقل، وتَبَعاً لذلك يكون من شؤون الفقه.

عندما كان المعتزلة يقولون: إن الحسن والقبح «عقلي» كانوا يريدون بذلك أن معرفة وتفسير الأحكام والموضوعات الأخلاقية لا يتوقَّف على «الوحي» و«النقل». ومن

ناحيةٍ أخرى عندما كان الأشاعرة يقولون: إن الحسن والقبح «شرعي» كانوا يريدون بذلك أن معرفة وتفسير هذه الأحكام والموضوعات إنما يمكن من خلال الرجوع إلى الوحي والنقل.

يذهب بعضُ أنصار الأخلاق الدينية أو المدافعون عن دينية الأخلاق إلى الادعاء بأن الأخلاق من الناحية المنطقية والمعرفية مرتبطة بالدين، في حين أن أنصار الأخلاق العلمانية أو المؤمنون بعلمانية الأخلاق يدّعون أن الأخلاق من هذه الناحية مستقلّةٌ عن الدين، أو مقدَّمةٌ عليه. ونحن نسعى إلى دراسة ونقد ادّعاء هاتين الجماعتين في ما يرتبط بالعلاقة المنطقية والمعرفية بين الدين والأخلاق، وما يترتَّب على هاتين النظريتين من التبعات النظرية.

ويمكن طرح السؤال عن العلاقة المنطقية والمعرفية بين الدين والأخلاق على شكل السؤال عن العلاقة بين العقل والوحي، أو السؤال بشأن «أخلاق الاجتهاد» أو «أدب معرفة القانون» أو «أخلاق البحث والتفكير الفقهي» أيضاً. ويمكن تلخيص الآثار والانعكاسات المترتِّبة على الأخلاق العلمانية أو ما فوق الدينية والأخلاق الدينية في مجال أدبيات المقام على النحو التالي:

ـ الأخلاق العلمانية: الفتاوى الفقهية قابلةٌ للإبطال من الناحية الأخلاقية (يجب تقييم الفتاوى الفقهية بميزان الأخلاق).

ـ الأخلاق الدينية: القِيَم الأخلاقية قابلةٌ للإبطال من الناحية الفقهية (يجب قياس القِيَم الأخلاقية بميزان الفقه).

إن الرؤية الأولى تؤدّي إلى «الفقه في إطار الأخلاق»، والرؤية الثانية تؤدي إلى «الأخلاق في إطار الفقه». وكما شاهدنا في كتاب (الدين في ميزان الأخلاق) فإن الأخلاق العلمانية في مجال التشريع تقول: إن الإرادة التشريعية للإله المشرِّع، والأحكام الشرعية الناشئة عنها إنْ وجدت، مقيَّدةٌ بالضوابط والقِيَم الأخلاقية وتابعة لها، وإن هذه القِيَم تحدِّد إطار الشريعة في مقام الثبوت (عالم التشريع). ولذلك يجب على الفقهاء في مقام استنباط الأحكام الشرعية من النصوص الدينية أن يقوموا بتقييم إدراكاتهم وأفهامهم لهذه النصوص من خلال المعايير الأخلاقية، في حين أن الأخلاق الدينية إما أن تنفي تقيُّد الشريعة بالقِيَم الأخلاقية في مقام الثبوت، وتدّعي أن

الشريعة في هذا المقام فاقدةٌ للإطار الأخلاقي، أو أنها تدّعي استحالة معرفة هذا الإطار من خلال العقل العرفي والعلماني (العقل المستقلّ عن الشرع والنقل).

تقول العلمانية الأخلاقية في مقام معرفة القانون: إن الفتاوى الفقهية التي تنقض الموازين الأخلاقية فاقدةٌ للاعتبار، وإن مجرّد مراعاة القِيَم الأخلاقية من قبل الله في مقام تشريع الأحكام الشرعية لا يستوجب أن يكون علم الفقه ـ الذي هو عبارةٌ عن «فهم» أو «إدراك» و«استنباط» الفقهاء من نصوص ومصادر الأحكام الشرعية ـ أيضاً من تلقاء نفسه وبنحوٍ «مسبق» منسجماً ومتناغماً مع القِيَم الأخلاقية. ولذلك فإن أدبيات معرفة القانون تقتضي بأن يقوم الفقهاء بتقييم فتاواهم على نحوٍ «لاحق» بميزان الأخلاق والقِيَم الأخلاقية. وإن مثل هذا الأمر يُعَدّ واحداً من الوظائف الأخلاقية الملقاة على عاتق الفقهاء والمجتهدين.

وبعبارةٍ أخرى: إن العلمانية الأخلاقية تقول: إن الفقهاء في مقام فهم واستنباط الأحكام الشرعية قد يخطئون، وإن من بين الأخطاء المحتملة والشائعة في هذا المقام تجاهل أن يكون الحكم المستنبط منسجماً مع الضوابط الأخلاقة أم لا؟ وعلى هذا الأساس فإن الفقهاء مسؤولون ومكلَّفون من الناحية المعرفية والأخلاقية بأن يقيّموا فتاواهم في ضوء المعايير الأخلاقية. وبطبيعة الحال فإن التقييم والنقد الأخلاقي للفتاوى الفقهية حقٌّ عامّ ومكفول للجميع، وإنه في الحقيقة نقدٌ لفهم الفقهاء للشريعة، وليس نقداً لذات الشريعة. وكما تقدَّم فإن مثل هذه الرؤية في مجال العلاقة بين الدين والأخلاق تؤدّي إلى «الفقه في إطار الأخلاق».

أما نظرية الأخلاق الدينية في مجال معرفة القانون فإنها تقول: إما أن تكون الإرادة وحكم الإله الشارع مقدَّمة على القِيَم الأخلاقية، أو لا يكون هناك طريق مستقلّ عن الوحي والنقل لمعرفة القِيَم الأخلاقية على نحو القطع واليقين. وعليه فإن الفقه هو البديل عن علم الأخلاق، بمعنى أن الإلزامات الفقهية هي ذاتها الإلزامات الأخلاقية، وإن الفقهاء غير ملزمين بتقييم فتاواهم بشكلٍ لاحق من خلال قِيَم الأخلاق العلمانية، بمعنى أن النقد الأخلاقي للفتاوى الفقهية غير ممكن على المستوى العملي، أو أنه ـ بعبارةٍ أخرى ـ (سالبة بانتفاء الموضوع). في إطار هذه النظرية لا تسقط الفتاوى غير المنسجمة مع قِيَم الأخلاق العلمانية عن الاعتبار؛ لأن هذه القِيَم تستند إلى

الظنون العقلية أو التجريبية، ومن ناحية العقلانية الفقهية القائمة تعتبر الظنون العقلية والتجريبية فاقدة للاعتبار والحجّية، وفي مقام استنباط الحكم الشرعي لا يجب الاعتناء بهذه الظنون. بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، بمعنى أن اعتبار قِيَم الأخلاق العلمانية رهنٌ بانسجامها مع الفتاوى الفقهية، ولو تعارضت هذه القِيَم مع الفتاوى الفقهية فإنها ستسقط عن الاعتبار. وكما تقدم فإن هذه الرؤية في ما يرتبط بالعلاقة بين الدين والأخلاق تؤدّي إلى «الأخلاق في إطار الفقه».

إن جوهر العلمانية في مجال العلاقة بين الدين والأخلاق هو أن «شريعة العقل» التي يحصل عليها الفرد من طريق «الحجّة الباطنية» (العقل أو الوجدان الأخلاقي) مقدَّمة على «شريعة النقل» التي يحصل عليها الفرد من طريق «الأنبياء الظاهريين» (الوحي)[١٤]. من وجهة نظر العلمانية الأخلاقية فإن «معرفة الإنسان» متقدِّمة على «معرفة الله» من الناحية المعرفية؛ وذلك لتقدُّم «الإنسانية» على «الديانة» و«التديُّن»؛ فإن الإنسان قبل فهمه واعتناقه للدين واتّباع أنظمته، ولمجرّد كونه إنساناً وعاقلاً، واجدٌ ومحكوم للقِيَم والواجبات التي هي من اللوازم والمقتضيات المعيارية لهويته الإنسانية والعقلانية والأخلاقية، وهي بمعنىً من المعاني منبثقة عن إنسانيته. إن «معرفة الدين» ـ الذي هو عبارة عن فهم وتفسير الإنسان للتعاليم الدينية ـ و«التديُّن» و«السلوك الديني» ـ الذي يعني العمل على أساس فهم وتفسير التعاليم الدينية ـ يخضعان للنقد العقلاني والأخلاقي، ويقبلان التقييم والتأييد أو الإبطال من الناحية العقلية والأخلاقية.

إن العلمانية الأخلاقية هي الرؤية القائلة: إن الأخلاق مقولة «تفوُّق الدين»، وإن القِيَم الأخلاقية؛ بحكم كونها تفوق الدين، تُعَدّ جزءاً من «منطق» فهم الدين، وجزءاً من «أخلاق التفكير والبحث الديني». وعلى هذا الأساس فإن فهم علماء الدين للنصوص الدينية إنما يكون معتبراً وقابلاً للدفاع والقبول إذا كان منسجماً مع القِيَم والمعايير الأخلاقية وما فوق الدينية والفقهية. لا يحقّ لأيّ مؤمن أن يلتزم أو يعمل بحكم غير مبرَّر من الناحية الأخلاقية، ويعتبره حكماً دينياً. فلا المفسِّر والمجتهد يحقّ له أن ينسب هذه التعاليم والأحكام إلى الدين، ولا المقلِّد يحقّ له اتّباع مثل هذه التفاسير والتعاليم. ولو أن شخصاً نسب التعاليم والأحكام المناقضة للعقل والمنافية للأخلاق (المخالفة للإنسانية) إلى الله فإنه في الحقيقة سيكون عاملاً بما يخالف

مقتضى الإيمان والديانة، وإن ما يقوم به سيكون نوعاً من الابتداع في الدين. ولا أحد يعذر في اتّباع هذه التعاليم والأحكام. وإن «شريعة النقل» إنما تكون موجّهة ومبرّرة وملزمة إذا كانت منسجمة مع «شريعة العقل»، وإن قراءة وفهم الإنسان لـ «شريعة النقل» إذا لم تنسجم مع «شريعة العقل» فإنها ستسقط عن الاعتبار، دون العكس[١٥].

ومن ناحيةٍ أخرى يذهب القائلون بنظرية دينية الأخلاق إلى الاعتقاد بأن الأخلاق مقولة «دينية»، وليست «ما فوق دينية»، وإن الواجبات والمحظورات الأخلاقية؛ بحكم كونها دينية، لا يمكن اعتبارها جزءاً من منطق فهم الدين أو ركناً من أركان أخلاق الاجتهاد أو أخلاق البحث الديني. إن أنصار هذه النظرية يذهبون في واقع الأمر إلى الادعاء بأن الأخلاق الدينية (الفقه) غير الأخلاق العلمانية، وإن أفهام الفقهاء للنصوص الدينية عند التعارض مع قِيَم الأخلاق العلمانية لا تسقط عن الاعتبار، ولا يُسمَح لأيّ مؤمنٍ أن يتجاهل حكماً فقهياً لمجرّد عدم انسجامه مع قِيَم الأخلاق العلمانية، أو يتخلّى عنه، بمعنى أن على المفسِّرين والمجتهدين في مقام معرفة الشريعة الحقّة أن ينسبوا هذه الأحكام إلى الله، كما يجب على المقلِّدين في مقام العمل بالشريعة أن يمتثلوا لهذه الأحكام.

طبقاً لهذه الرؤية تكون نسبة الأحكام غير المنسجمة مع قِيَم الأخلاق العلمانية إلى الله من مقتضيات التديُّن والإيمان. وإن تجاهل هذه الأحكام؛ بسبب عدم انسجامها مع قِيَم أخلاق العلمانية، يُعَدّ نوعاً من الابتداع في الدين، وهو ينبع من ضعف الإيمان والشرك والنفاق واتّباع الهوى. يذهب أتباع هذا الرأي إلى الاعتقاد بأن المؤمن في اتباع الأحكام الدينية التي لا تنسجم مع الأخلاق العلمانية معذورٌ، بل ومأجورٌ أيضاً، بمعنى أن «شريعة النقل» مبرّرة وملزمة حتّى إذا لم تنسجم مع «شريعة العقل». وإن فهم الفقهاء لـ «شريعة النقل»؛ بسبب عدم انسجامها مع العقل العلماني، لا يجعلها تسقط عن الاعتبار؛ وذلك لأن العقل العلماني والعرفي ناقصٌ ومقرون بالهوى، ولذلك يكون ظنياً. وكما هو واضحٌ فإن الرأي الأول يؤدّي إلى «الدين في إطار العقل»، أو بتعبيرٍ أفضل: إلى «النقل في إطار العقل»، والرأي الثاني يؤدّي إلى «العقل في إطار الدين»، أو بعبارةٍ أدقّ: إلى «العقل في إطار النقل».

يمكن اعتبار أخلاق المعرفة الدينية دراسة في مجال العقلانية الفقهية أو المباني

العقلانية للفقه أيضاً؛ إذ تتم في هذا الكتاب المقارنة بين رؤيتين متعارضتين في مجال المباني العقلانية للفقه، والعمل على دراستها، ونقدها. إن علمانية الأخلاق تعني وجود قِيَم ومعايير تنبثق بنحوٍ من الأنحاء عن «العقل»، ويتمّ اعتبارها من قِبَل العقل التشريعي أو الكشف عنها من قِبَل العقلاء (من حيث هم عقلاء، لا من حيث هم متديِّنون أو ملحدون). ونحن نطلق على هذه المجموعة من القِيَم والمعايير عنوان «شريعة العقل». تقول العلمانية الأخلاقية: إن «شريعة العقل» (الأخلاق) مقدّمة على «شريعة النقل» (الفقه)[16]. وعلى هذا الأساس تكون العقلانية في الفقه ومعقولية الفتاوى الفقهية رهناً بانسجام هذه الفتاوى مع المعايير الأخلاقية.

ومن جهةٍ أخرى فإن دينية الأخلاق تعني أن هذه القِيَم والمعايير العقلانية وما فوق الدينية إما أن لا تكون موجودة؛ أو إذا كانت موجودة لا يمكن كشفها من خلال العقل المستقلّ عن الوحي والنقل، وإن العقل ليس لديه الكثير ممّا يقوله في مجال الأخلاق؛ أو أن الطريق الوحيد للكشف عن القِيَم الأخلاقية هو الرجوع إلى الوحي والنقل (من خلال استخدام الأسلوب السائد في الفقه التقليدي). وعلى هذا الأساس فإن عقلانية الفقه تتوقّف على انسجام الفتاوى الفقهية مع القِيَم الأخلاقية القائمة على العقل والعقلانية العلمانية.

وبعبارةٍ أخرى: يمكن اعتبار بحثنا دراسةً في الركن الخارج عن المعرفة الدينية. إن النزعة التقليدية الشائعة في باب محيطنا تقوم ـ عمداً أو سهواً ـ على حصر المعرفة الدينية بالكتاب والسنّة، دون أن يكون هناك في البين أيّ دورٍ لـ «المعرِّف»[17] والفرضيات ما فوق الدينية المقبولة عنده. بَيْدَ أن الحقّ هو أن هذه الرؤية في حدّ ذاتها لا تعدو أن تكون فرضية ما فوق دينية مسبقة، وإن فهم وتفسير النصوص الدينية يقوم على ركنين داخليين (وهما: الكتاب؛ والسنّة)، وركنٍ خارجي (وهو الأسس والافتراضات ما فوق الدينية).

باعتقادي إن المعايير العقلانية تمثِّل أهمّ أجزاء الركن الخارجي من المعرفة الدينية؛ لأن هذه المعايير تبين لنا الارتباط القائم بين المعرفة الدينية وسائر فروع المعرفة، وكيف يمكن لنا أن نوظف المعارف غير الدينية في الوصول إلى معرفة الدين؟ وبعبارةٍ أخرى: إن المعرفة الدينية لا تستند إلى مجرّد الركن الداخلي فقط.

ومن دون ضمّ الركن الخارجي من المعرفة الدينية إلى الركن الداخلي ستكون الشريعة «صامتةً» إلى الأبد[١٨]. وإن هذا الركن الخارجي من المعرفة الدينية هو الذي يعمل على فتح قفل «الشريعة الصامتة»، ويحوِّلها إلى «شريعة ناطقة».

إن اعتبار الشريعة صامتة لا يعني أن الشريعة ليس لديها ما تقوله، وأن النصوص الدينية خالية من المعنى، وإنما نعني بذلك مجرّد وجود الركن الخارجي للمعرفة الدينية، ومدخليّة هذا الركن في فهم وتفسير النصوص الدينية. إن للشريعة «بالقوّة» ما تقوله، بَيْدَ أن الذي خاطبه الدين والذي يفسِّر النصوص الدينية يجب أن يكونا «عاقلين»؛ كي يصل النصّ في ما يتعلَّق بخلق المعنى إلى مرحلة «الفعلية». وهذا هو المعنى الدقيق والعميق لفطرية الدين. وإن الذين ينكرون «صمت الشريعة» بهذا المعنى إنما يدَّعون في الحقيقة «صمت المخاطب» أو «عدم الاعتراف بوجود هوية للمخاطب»، بمعنى أنهم ينكرون وجود وأهمّية الركن الخارجي من المعرفة الدينية. إن فهم الدين والمعرفة الدينية إنما تتبلور من خلال التعاطي والحوار بين «الخطاب» و«المخاطب»، وإن لكلٍّ منهما حظٌّ وسهم لا يمكن تجاهله في صياغة مفهوم النصّ، وتَبَعاً لذلك في فهم المعنى والوصول إلى المعرفة الدينية.

أما أولئك الذين ينتقدون هذه النظرية فإنهم يصوِّرون ـ عمداً أو سَهْواً ـ أن المخاطب إذا كان له دَوْرٌ في البَيْن لن يكون للنصّ الديني أدنى دَوْر في خلق المعنى، ومن هنا يستنتجون أن هذا الادّعاء يستلزم التشكيك في مجال المعرفة الدينية.

والمثير للاستغراب أنه في ما يتعلَّق بالفهم التقليدي للمعرفة الدينية يتمّ الاعتراف رسمياً بسهم المخاطب في تكوين معنى النصّ وفهمه بشكلٍ غير مباشر، من دون الالتفات إلى تبعات ولوازم هذا الاعتراف. فمثلاً: يقرّ جميع الفقهاء بأن «العقل شرط في التكليف»، وهذا يعني أن «التكليف المفهوم هو الذي يشمل العقلاء فقط، أما الذين لا يمتلكون عقلاً فهم غير مكلَّفين». ولكنْ إذا تساءلنا: «لماذا كان العقل شرطاً في التكليف»؟ و«لماذا كان تحريم العمل أو وجوبه على الفاقدين للعقل قبيحاً»؟ سيكون الجواب الصحيح عن ذلك: «لأن الذين يمتلكون العقل هم وحدهم الذين يستطيعون أن يفهموا معنى التكليف»، ويكون لديهم دليلٌ يبرِّر لهم ذلك التكليف، ويدفعهم إلى إطاعته[١٩]. وعلى هذا الأساس فإن المعنى الصحيح والعميق لهذا الكلام القائل: «إن

العقل شرط في التكليف» يعني أن المخاطب بالنصّ الديني هو «العاقل»، وإن للعقل دوراً في بلورة معنى النصّ وفهمه وإدراكه؛ لأن مخاطبة الفاقد للعقل لغوٌ وعبث. إن الشخص الفاقد للعقل لا يمتلك دليلاً للتحقيق بشأن صحة أو عدم صحة المدَّعيات الدينية، واتباع تعاليم الدين. وعليه فإن الله الحكيم لن يكون له خطابٌ يشمل العاقل وغير العاقل على السواء، بل إن خطابه سوف يتوجه إلى العاقل فقط. وإن العاقل الذي يخاطب العقلاء مضطرٌّ إلى أن يأخذ التركيبة العقلية (المعايير العقلانية) ومحتوياتهم العقلية بنظر الاعتبار؛ أو إذا كان يرى أن إدراكهم خاطئٌ وجب عليه أن يزيل هذا الخطأ من خلال بيان الأدلة المقنعة. إلا أن هذا الأمر يستلزم افتراض المعايير العقلانية المستقلّة عن الدين والخطاب الديني.

إن عقل كلّ شخصٍ لا يعدو أن يكون مجموعة من المعايير والواجبات والمحظورات العقلانية التي يحصل عليها من طريق الشهود[٢٠]، بالإضافة إلى الذخائر العلمية والإدراكات التي يحصل عليها من سائر القنوات المعرفية. إن العقل ليس مجرد وعاء أجوف حتّى لا يكون له أيّ دور في المحتوى الذي يستقبله. وحتّى لو سلمنا بأن العقل مجرّد وعاء يمكن لنا أن ندّعي أيضاً بأن تركيبة هذا الوعاء ـ الذي هو عبارة عن مجموعة من المعايير العقلانية ـ هو الذي يحدِّد شكل وإطار ذلك، ويعيِّن محتواه، وإن المحتوى الذي لا يتّسع له هذا الوعاء لن يكون له مكان فيه. وعليه لا بُدَّ في الحدّ الأدنى من إضافة إطار العقل (أي المعايير العقلانية) إلى النصّ الديني؛ كي يتمكن هذا النصّ من النطق والإفصاح عن مراده. وبطبيعة الحال عندما ينطق النصّ فإنه سيعبِّر عن نفسه، وليس عن أهواء وأمزجة المخاطبين، وإنما سيكون ما ينطق به مطابقاً لعقله[٢١].

وعليه يمكن للشريعة أن تنطق بخلاف الأهواء والميول النفسية للناس، وأن تحكم على هذا الأساس (بل إن هذا هو مقتضى فلسفتها الوجودية)، ولكنها لا تستطيع أن تنطق بما يخالف عقولهم (وهذا ما تقتضيه فلسفتها الوجودية أيضاً)، وإذا نطقت بما يخالف العقول وجب على الناس عدم القبول بما تنطق به. إن النصّ، سواء أكان دينياً أم غير ديني، لا يحمل أيّ معنى بالنسبة إلى غير العقلاء، وفي الحقيقة إذا لم نفترض وجود مخاطَبٍ عاقل فإن إطلاق النصّ عليه ينطوي على الكثير من

التسامح في التعبير. وعليه فإن إنكار دور المخاطَب والعقل في بلورة المعنى والخطاب سيفضي إلى التشكيك أو امتناع واستحالة المعرفة الدينية.

نسعى هنا إلى بيان دور «المعرِّف» و«المدرك» وعنصر «التعريف» في فهم الدين، وأن يفتح ـ من خلال نقد المباني العقلانية للمعرفة الدينية الذي يشكِّل جانباً أساسياً من الركن الخارجي للمعرفة الدينية ـ طريقاً إلى التحوُّل وإصلاح المعرفة الدينية.

كما يمكن اعتبار أخلاق المعرفة الدينية رسالة في الدفاع عن الحجية والاعتبار المعرفي للظنون العقلية والتجريبية أيضاً. في اعتقادي إن أهم نقصٍ في أخلاق الاجتهاد كما هي، أو العقلانية الفقهية القائمة، وإن أهم تفاوت بين هذه الأخلاق والعقلانية، وبين أخلاق الاجتهاد كما ينبغي أن تكون والعقلانية العرفية الحاكمة على العالم الحديث، يتلخَّص في أن أخلاق الاجتهاد القائم (العقلانية الفقهية) ترى أن الظنون العقلية والتجريبية ـ سواء في دائرة الفقه أو في دائرة الأخلاق ـ فاقدة للقيمة، وساقطة عن الاعتبار، ومن هنا يتمّ في إطار هذه الأخلاق والعقلانية إلغاء «العقل الشهودي» (العقل الذي يتغذّى من الشهود) و«العقل التجربي» (العقل الذي يتغذّى من التجربة)، ولا يكون له دورٌ في مقابل «العقل المسموع» (العقل الذي يتغذى على النقل).

ولكنْ إذا تم إسقاط الظنون العقلية والتجريبية عن الاعتبار، وتعرضت للتشكيك من الناحية المعرفية، فإن الفقه في مثل هذه الحالة سيحلّ محل سائر العلوم المعيارية، من قبيل: الأخلاق، والحقوق، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة السياسة والإدارة؛ لأن جميع هذه العلوم تستند إلى الظنون العقلية والتجربة (وهي حقيقة غير محمودة تعرضت لها الثقافة والحضارة الإسلامية). وسوف يفضي ذلك إلى قطع الارتباط بين المعارف البشرية والمعرفة الفقهية، أو إنها سوف تتنزَّل إلى أدنى مستوياتها؛ لأن أكثر المعارف البشرية هي حصيلة جمع وتفريق الظنون. ومضافاً إلى ذلك فإن المذاق والتجربة الفقهية ستفقد دورها الحيوي في استنباط الأحكام الشرعية، والأهمّ من جميع ذلك أن الحقوق الطبيعية للبشر سوف تتعرّض للانتهاك والنقض والإنكار بسهولةٍ؛ لأن هذه الحقوق تستند إلى الظنون العقلية والتجريبية، وإن الأدلة المتوفّرة لصالح هذه الحقوق لا تفيد القطع واليقين.

إن كتابنا (أخلاق المعرفة الدينية) يشتمل على سبعة فصول:

**الفصل الأول**: يبحث مسألة في غاية الأهمية، وهي مسألة «إحلال الفقه محل الأخلاق». حيث نسعى في هذا الفصل إلى بيان الأسباب التي أدّت إلى تعطيل العقل العملي (وتبعاً لذلك شطر من العقل النظري) في الثقافة والحضارة الإسلامية، حتى أضحى الفقه بديلاً عن «الأخلاق الاجتماعية». يشتمل هذا الفصل على دراسة نقدية تفصيلية للأدلة الكثيرة التي أقيمت لصالح الأشعرية الحديثة أو ما بعد الحديثة، وضرورة حلول الفقه محلّ الأخلاق، أو الموجودة في عمق ضمير المتشرّعين، حيث يتم نفي تبعية الأخلاق للدين على المستوى المعرفي والمنطقي، ويتم إثبات تبعية الدين للأخلاق من الناحية المنطقية والمعرفية. إن تبعية الأخلاق للدين من الناحية المنطقية والمعرفية عبارة عن أحد الادّعائين التاليين:

١ـ إن المعرفة أو التبرير المعرفي للعقائد الأخلاقية يقوم على فرضيات كلامية وإلهية.

٢ـ إن الفقه بديلٌ للأخلاق.

سوف نتناول في هذا الفصل هذه الادعاءات، والأدلة التي أقيمت لصالحها بالنقد، وسوف نثبت بطلانها. ومن ثم سوف يتمّ التأكيد على دور أخلاق التفكير وأخلاق السلوك في معرفة الدين ومعرفة الشريعة.

**الفصل الثاني**: يتحدّث عن «الفقه وتحديات العصر الحديث». نتعرض في هذا الفصل إلى دراسة ونقد أساليب التحقيق في الفقه التقليدي؛ بسبب تجاهلها لـ «معرفة الموضوع»، وخاصة بسبب غفلتها عن الاختلاف الجوهري بين العالم الحديث والعالم القديم. كما يتمّ نقد ودراسة الحلول التقليدية في مواجهة تحديات العالم الحديث. ومن ثم نستعرض فهرستاً بأهمّ خصائص العالم الحديث من حيث تأثيرها في معرفة الأحكام الشرعية. إن هذه الخصائص هي عبارة عن: «العلمانية»، و«حلول الإرادة محلّ الحق»، و«الأخلاق المعاصرة»، و«نماذج الحوار المعاصر». ومن خلال شرح وبسط هذه الاختلافات يتمّ الادعاء بأن إخفاق الفقه التقليدي وعدم جدوائية الاجتهاد المصطلح في حلّ المسائل والمعضلات الراهنة إنما تنشأ عن تجاهل هذه الخصائص والاختلافات.

**الفصل الثالث**: يقارن بين «العقلانية الحديثة» و«العقلانية التقليدية»، ويصل إلى نتيجة مفادها أن عصرنة التفكير الديني رهنٌ بعصرنة العقلانية والأخلاقية التي تغذي

الفكر الديني.

**الفصل الرابع**: يقارن بين «العقلانية الفقهية» و«العقلانية العرفية»، ويبرز الفرق والمسافة بين هذين النوعين من العقلانية. وتأتي أهمّية المقارنة بين هذين النوعين من العقلانية من أن علم الفقه ـ طبقاً لادّعاء الفقهاء من ذوي الاتجاه الأصولي ـ يقوم على تلك المباني العقلانية التي تجري على العقلاء بما هم عقلاء. إلاّ أن مباحث هذا الفصل تثبت أن الأمر ليس كذلك، وأن بين العقلانية الفقهية السائدة في الحوزات العلمية وبين العقلانية العُرْفية (ما فوق الدينية) السائدة بَوْناً شاسعاً، وإن الاختلافات بينهما فوق أن تنكر.

أما **الفصول الثلاثة الأخيرة** فإنها تتناول بالنقد والدراسة النظريات الحديثة التي يتمّ طرحها من أجل جدوائية الفقه التقليدي في مقام الإجابة عن الأسئلة المعيارية في العصر الراهن. إن هذه النظريات بأجمعها مستقاةٌ من آراء المفكِّرين المسلمين المعاصرين، وخاصة من خلال قراءة الدكتور عبد الكريم سروش لهذه النظرية، واقتباسها، ومن ثم شرحها وبسطها.

وعلى هذا الشكل فإن **الفصل الخامس** يتحدث عن «القبض والبسط النظري للفقه». نسعى في هذا الفصل في البداية إلى بيان جوهر دعوى نظرية القبض والبسط النظري للشريعة، مع شرح تداعيات ولوازم هذه النظرية في فهم الدين بالمعنى الخاص للكلمة (الشريعة)، ومن ثم نقوم بنقد هذه النظرية. إن مباحث هذا الفصل ناظرة بشكلٍ رئيس إلى آراء الدكتور سروش في مجال «أنواع المعرفة»، و«شأن وآلية فلسفة العلم»، و«المقترحات المعرفية»، و«نية المعرفة والتوجيه». ونسعى من خلال ذلك إلى بيان بعض نقاط الضعف والإبهام في هذه النظرية.

وأما عنوان **الفصل السادس** فهو: «بسط التجربة الفقهية النبوية»، حيث سنعمد في هذا الفصل إلى شرح نظرية الدكتور سروش في مجال بسط التجربة النبوية، ومن ثم ننتقل إلى بيان لوازم هذه النظرية في خصوص فهم الشريعة، ونقوم بشرحها وبسطها بشكلٍ كاف. يقدّم هذا الفصل من حيث المجموع قراءةً أخرى عن هذه النظرية، تختلف اختلافاً جذرياً عن قراءة الدكتور سروش.

**الفصل السابع**: يبحث في التفكيك بين «الذاتيات» و«العرضيات» في الشريعة،

أو التفكيك بين «الظرف» و«المظروف»، أو التفكيك بين «الدين التاريخي» و«الدين ما فوق التاريخي»، ويحتجّ لضرورة الترجمة الثقافية للنصوص الدينية. وفي هذا الفصل يتم نقد أحد أهمّ مباني الفقه التقليدي في باب ماهية الاجتهاد، وطريقة تفسير النصوص الدينية. وبعد ذلك نقترح بدلاً منه أسلوباً جديداً لتفسير هذه النصوص. نعتقد أن الأسلوب التقليدي في تفسير النصوص الدينية إنما يناسب فهم ذلك الجانب من النصوص الدينية التي تبين الدين «المطلق» و«ما فوق التاريخي». إلاّ أن هذا الأسلوب لا يناسب فهم ذلك الجانب من النصوص الدينية التي تبين الدين «التاريخي» و«المطبق» على الأوضاع والشرائط الخاصة أبداً؛ وذلك لأنه يؤدّي إلى فهمٍ خاطئ وغير صحيح للنصوص الدينية. وعليه لا بُدَّ لفهم هذا الجانب من النصوص الدينية بشكلٍ صحيح من توظيف أسلوبٍ ومنهج آخر. وهذا المنهج والأسلوب عبارةٌ عن الترجمة الثقافية. طبقاً لهذا الأسلوب يجب على المفسِّرين أن يجتهدوا قبل كلّ شيءٍ من أجل إخراج المضمون والمحتوى الديني لهذا الجانب من النصوص الدينية من ظرفه، الذي هو عبارة عن ثقافة عصر النزول، وصبّه بعد ذلك في ظرف الثقافة المعاصرة. ومضافاً إلى ذلك فإن هذا الفصل يقدّم اثني عشر معياراً مختلفاً للتفكيك بين الذاتيات والعرضيات أو التفكيك بين الظرف والمظروف في مجال الفقه.

## الفصل الأول: إحلال الفقه محلّ الأخلاق

«لا يغشّ العقل مَنْ استنصحه»[٢٢]. (الإمام عليّ عليه السلام).

### ١ـ المدخل

نبحث هنا بشكلٍ رئيس في نقد تلك الرواية عن دينية الأخلاق، والتي تجعل من «الفقه» بديلاً عن «الأخلاق الاجتماعية». إن الأسئلة المحورية في هذا الفصل عبارةٌ عن:

١ـ هل المعرفة تعمل على توجيه القضايا الأخلاقية من الناحية المنطقية والمعرفية القائمة على المعرفة، أو توجيه (بعض) القضايا الإلهية أو القضايا الفقهية؟

٢ـ هل المعرفة تعمل على توجيه (بعض) القضايا الإلهية أو القضايا الفقهية من الناحية المنطقية والمعرفية القائمة على المعرفة أو توجيه القضايا الأخلاقية؟

٣ـ هل المعرفة تعمل على توجيه القضايا الإلهية والفقهية للمعرفة أو هي تعمل على توجيه القضايا الأخلاقية من الناحية المنطقية والمعرفية، المستقلّة عن بعضها؟

إن الفرضية التي أثبتناها في كتاب (الدين في ميزان الأخلاق) بشأن أخلاق التشريع هي تقدُّم حكم إله الأخلاق على حكم إله الفقه، وتقدم القِيَم الأخلاقية على إرادة الشارع وأمره ونهيه المولوي. فلو اقتنعنا بهذه النتيجة وجب علينا قَهْراً الاعتراف بتبعية «علم الفقه» المنطقية والمعرفية إلى «علم الأخلاق»، والإقرار بأن حجية واعتبار الفتاوى الفقهية رهنٌ بعدم مخالفتها للقِيَم الأخلاقية، بمعنى أن هذه الفرضية المذكورة في باب «ميتافيزيقا الفقه» أو «أخلاق التشريع» تشتمل على نتيجة هامة وحاسمة في باب «معرفة الفقه» أو «أخلاق البحث الفقهي»، وتلك النتيجة هي: «إمكان إبطال الفتاوى الفقهية من الناحية الأخلاقية».

إن الاقتناع بهذه الفرضية يؤدّي بقِيَم ومعايير أخلاق السلوك أن تكتسب منزلةً ومكانة معرفية في مجال الفقه، ويتمّ الاعتراف بها رسمياً بوصفها جزءاً من قِيَم ومعايير أخلاق الفكر والبحث الفقهي، أي بوصفها ركناً من أركان منهج الاستنباط في الفقه.

إلاّ أن هناك الكثير من الذين يقتنعون بهذه الفرضية، دون الالتزام بهذه النتيجة، فهؤلاء يقولون: بسبب وجود المعضلات والمشاكل المعرفية الماثلة أمام «إدراك» و«معرفة» القِيَم الأخلاقية الموجودة لا يغدو من الممكن اكتشاف وتوجيه القِيَم الأخلاقية من طريق العقل المستقلّ عن النقل والشرع. وعليه يكون إبطال ونقد الفتاوى الفقهية من الناحية الأخلاقية سالبةً بانتفاء الموضوع. إن هذه الرؤية ـ التي تأخذ بنظر الاعتبار نوعاً من التشكيك المعرفي في مجال الأخلاق ـ تؤمن بأن الحُسْن والقُبْح الأخلاقي أوصاف «ذاتية» و«عينية»، وأن القِيَم الأخلاقية مستقلّة عن إرادة الإله الشارع، بل ومتقدّمة عليها، ولكنّها تؤكِّد على قصور ونقصان العقل والقوى الإدراكية لدى الإنسان في مقام الإدراك والمعرفة أو توجيه القِيَم والمعايير الأخلاقية، وبالتالي فإنها تؤدّي إلى «إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق»[٢٣].

وبعبارةٍ أخرى: إن هذه النظرية تمزج بين رؤية المعتزلة في باب «علم وجود الأخلاق»[٢٤] وبين رؤية الأشاعرة في باب «علم معرفة الأخلاق»[٢٥]، ولكنْ حيث إن

نتيجة هذا المزج تنتهي لصالح الأشعرية على المستوى العملي يمكن لنا تسمية أتباع هذه الرؤية بالأشاعرة الحداثويين أو ما بعد الحداثويين.

إن إحلال الفقه محلّ الأخلاق قائمٌ على إحلال «إله الفقه» محلّ «إله الأخلاق»، إلاّ أن هذا الإحلال يمكن أن يكون «ميتافيزيقياً»[٢٦]؛ ويمكن أن يكون «معرفياً»[٢٧]. أن الأشاعرة التقليديين كانوا يحلون إله الفقه في «ميتافيزيقا الأخلاق» محلّ إله الأخلاق، في حين أن الأشاعرة الحداثويين أو ما بعد الحداثويين يحلّون ذلك الإله في «علم معرفة الأخلاق» محلّ هذا الإله؛ إذ كانوا يقولون: «إن الإرادة الجزافية لإله الفقه مصدر للقِيَم والإلزامات الأخلاقية»، إلاّ أن هؤلاء يقولون: «إن كلام إله الفقه مصدر المعرفة والتوجيه الأخلاقي». ولمعرفة القِيَم والإلزامات الأخلاقية يجب الرجوع إلى النصوص المبينة لحكم إله الفقه، ولا يمكن الرجوع إلى إله الأخلاق ومعرفة حكمه من طريق العقل العرفي والعلماني أو العقل المستقلّ عن الشرع، إلاّ في ما يتعلَّق ببعض القِيَم الأخلاقية العامة المبينة لحقّ الطاعة الثابت لله، والذي يدعونا إلى طاعة إله الفقه، والتي تُعِدّ لنا الفرضيات اللازمة التي تبرّر التوجيه العقلاني والأخلاقي لإطاعة إله الفقه.

إن الأشاعرة التقليديين لم يعترفوا بوجود إله الأخلاق، بمعنى أنهم كانوا يقولون: «إن إله الأخلاق هو ذاته إله الفقه»؛ أما الأشاعرة الحداثويين أو ما بعد الحداثويين فيعترفون بوجود إله الأخلاق، وفي الوقت نفسه يدّعون أننا لا نستطيع الوصول إلى حكم هذا الإله بشكلٍ مباشر ومن طريق العقل المستقلّ عن الشرع والنقل. في إطار هذه النظرية يكون الطريق الممكن الوحيد للوصول إلى معرفة حكم إله الأخلاق من خلال الرجوع إلى إله الفقه، وإن حكم إله الفقه لا يمكن التعرُّف عليه إلاّ من طريق الوحي والنقل، عبر توظيف المنهج السائد في الفقه التقليدي.

## ٢ـ تبعية الأخلاق المنطقية والمعرفية للدين

إن تبعية الأخلاق المنطقية والمعرفية للدين تُعَدّ من بعض الزوايا من أهمّ أنواع تبعية الأخلاق للدين. ويمكن تبويب هذه التبعية من خلال صيغتين مختلفتين، وهما: «التبعية المعرفية»؛ و«التبعية التوجيهية».

إن تبعية الأخلاق المعرفية للدين هي باختصارٍ إحدى الرؤيتين التاليتين:

١ـ إن معرفة القضايا والأحكام الأخلاقية رهنٌ بمعرفة القضايا الإلهية (علم الأخلاق القائم على علم الكلام، وبعض فرضيات علم الأخلاق المنتزعة من علم الكلام).

٢ـ إن معرفة القضايا والأحكام الأخلاقية رهنٌ بمعرفة الأحكام الفقهية، أي إنها رهنٌ بمعرفة الإرادة التشريعية والأمر والنهي المولوي للإله الشارع (علم الأخلاق القائم على علم الفقه، أو بعبارةٍ أدقّ: علم الفقه بديل عن علم الأخلاق).

إن تبعية الأخلاق المعرفية للدين ـ باختصارٍ ـ هي إحدى الرؤيتين التاليتين:

١ـ إن المتبنَّيات الأخلاقية ترى أن اعتبارها رهنٌ بالعقائد أو الفرضيات الإلهية.

٢ـ إن اعتبار المتبنيات الأخلاقية رهنٌ بانسجامها أو عدم مخالفتها للأحكام الشرعية والفتاوى الفقهية.

إن تبعية الأحكام والقضايا الأخلاقية ـ على المستوى المعرفي ـ للقضايا الإلهية تقوم على الفرضيات الثلاثة التالية:

١ـ إن المتبنيات الأخلاقية ليست «بديهية»[٢٨] أو «أساسية»[٢٩]، أي إنها في حدّ ذاتها غير معتبرة، وإن اعتبارها إنما يكون «استنتاجياً»[٣٠].

٢ـ إن المتبنيات الأخلاقية إنما تحصل على اعتبارها الاستنتاجي من العقائد الإلهية، وليس من أيّ مصدرٍ آخر.

٣ـ إن المتبنيات الإلهية من الناحية المعرفية مقدَّمة على المتبنيات الأخلاقية، بمعنى أنها قابلةٌ للاعتبار، بغضّ النظر عن المتبنيات الأخلاقية، كما أنها تحظى باعتبارٍ أقوى بالمقارنة مع المتبنيات الأخلاقية.

٤ـ وعليه فإن التعرُّف على الأحكام والقضايا الأخلاقية رهنٌ بالتعرُّف على القضايا الإلهية (علم الأخلاق تابع لعلم الكلام).

إن إحلال الفقه محلّ الأخلاق يقوم على الفرضيات الأربعة التالية:

١ـ إن المتبنيات الأخلاقية الظنية (العقلية) غير معتبرة، (وإن هذه المتبنيات إنما تكون معتبرة إذا كانت «قطعية» و«يقينية»).

٢ـ إن المتبنيات الفقهية الظنية (النقلية المستندة إلى ظهور الكلام وخبر الواحد)

معتبرة.

٣ـ عند التعارض بين المتبنيات الأخلاقية الظنية العقلية والمتبنيات الفقهية الظنية النقلية يكون التقدُّم للمتبنيات الفقهية دائماً[٣١].

٤ـ وعليه يكون «الفقه» بديلاً عن «الأخلاق»[٣٢].

إن أنصار هذه النظرية يستنتجون من بحثهم أن سرّ حاجة الإنسان إلى الوحي والنقل في مجال الأخلاق والسلوك يكمن في أن العقل البشري لا يستطيع التعرُّف إلى الأحكام الأخلاقية بشكلٍ صحيح، أو الحكم عليها بشكلٍ معتبر، إلا في بعض الموارد النادرة والقليلة جدّاً، وإن جعل الأحكام الشرعية من قبل الله إنما يأتي ـ في الحقيقة ـ لملء هذا الفراغ. إن علم الفقه ـ من وجهة نظر هؤلاء ـ يعمل على تلبية حاجة الناس إلى علم الأخلاق، ويغدو بديلاً عنه، وإن العمل على طبق فتاوى الفقهاء يغني الناس عن الرجوع إلى العقل ومعرفة القِيَم والمعايير الأخلاقية من غير طريق الوحي والنقل.

وقبل الخوض في دراسة ونقد هذه النظريات يجب علينا الالتفات إلى بعض المسائل التمهيدية:

## المسألة الأولى: تعريف التبرير

إن المراد من التبرير والاعتبار[٣٣] هنا خصوص التبرير «النظري» أو «المعرفي». إن التبرير النظري أو المعرفي يتعاطى مع «صدق» و«كذب» القضايا والمتبنيات، ويُعَدّ ـ طبقاً للتعريف التقليدي للمعرفة[٣٤] ـ واحداً من الشروط الضرورية للمعرفة. كما يتمّ تقسيم التبرير من ناحيةٍ إلى: «تبرير نظري»[٣٥]؛ و«تبرير عملي»[٣٦]. وإن التبرير النظري ينتزع من خصيصة أو مجموعة من الخصائص لمتبنّى أو قضية، حيث تدلّ على «صدق» ذلك المتبنّى أو تلك القضية، وتعمل على تعزيز «احتمال صدق» ذلك المتبنّى أو تلك القضية[٣٧]. ويمكن لهذه الخصائص أن تكون:

١ـ موجودة في ذات ذلك المتبنّى أو القضية.

٢ـ أو أن تنتزع من علاقة ذلك المتبنّى وتلك القضية بسائر المتبنّيات والقضايا الأخرى.

٣ـ أو أن تنتزع من شخص المتبنّي (المعرِّف).

٤ـ أو أن تنتزع من طريق الحصول أو الوصول إلى ذلك المتبنّى أو القضية.

هناك اختلاف بين علماء المعرفة في تحديد هذه الخصائص. ويمكن تسمية هذه الخصائص بالخصائص «الموجّهة» أو «المبرّرة»، وإن نظريات التبرير المختلفة في علم المعرفة إنما تأتي في الحقيقة لتبرير هذه الخصائص[٣٨].

## المسألة الثانية: العلاقة بين التبرير والعقلانية

هناك ارتباطٌ وثيق بين التبرير النظري وبين العقل والعقلانية «النظرية»، وفي الحقيقة إن التبرير النظري يُعَدّ واحداً من المقتضيات الرئيسة للعقل والعقلانية النظرية، وإنْ أمكن اعتبار هذا التبرير من مقتضيات العقل والعقلانية العملية أيضاً. وعلى أيّ حال فإن العقلانية تريد منا أن نمتلك تبريراً مناسباً لاعتقادنا بأمرٍ أو قضية ما. وإذا كان هذا التبرير عبارة عن خصوصية تعمل على تقوية وتعزيز احتمال صدق المتبنّى أو القضية مورد البحث فهو تبرير نظري. وعليه يمكن اعتبار تبعية الأخلاق المعرفية والمنطقية للدين نوعاً خاصاً من التبعية العقلانية بينهما.

## المسألة الثالثة: النسبة بين التبرير المعرفي والتبرير المنطقي

إن التبرير النظري والمعرفي أعمّ من التبرير المنطقي أو الاستدلالي بالمعنى الخاص للكلمة.

**فأوّلاً**: يذهب الكثير من علماء المعرفة إلى الاعتقاد بأن التبرير المنطقي والاستدلالي رهنٌ بالتبرير غير المنطقي وغير الاستدلالي، بمعنى أن العلاقات المنطقية القائمة بين المتبنّيات أو القضايا تكون مجرّد سبب لانتقال التبرير من المتبنّى المبرّر أو القضية المبرّرة (المقدمة أو المقدمات) إلى متبنّى أو قضية أخرى (النتيجة)، ولذلك لا يشكّل الاستدلال مصدراً «أصيلاً» و«أولياً» في عملية التبرير.

ومن وجهة نظر هؤلاء تنقسم المتبنيات والقضايا إلى قسمين:

١ـ القضايا والمتبنّيات البديهية والأساسية.

٢ـ القضايا والمتبنّيات النظرية وغير الأساسية.

وإن القسم الثاني هو الذي يحتاج إلى التبرير المنطقي والاستدلالي، بمعنى أن أنواع الارتباط المنطقي بين البديهيات والنظريات تؤدّي إلى انتقال التبرير من البديهيات إلى النظريات. إلاّ أن تبرير البديهيات هو تبريرٌ غير منطقي أو ما فوق المنطقي، بمعنى أنه تبرير لا يقوم على العلاقات المنطقية، ولا يحصل من طريق الاستدلال والاستنتاج، (إن المنطق يبين القوانين الحاكمة على الاستدلال والاستنتاج).

**وثانياً**: إن العلاقات المنطقية القائمة بين المتبنّيات والقضايا إنما تمثِّل واحدة من أنواع العلاقات الأخرى القائمة بينهما؛ فهناك أنواع أخرى من العلاقات القائمة بين تلك المتبنّيات والقضايا، والتي تحظى بأهمِّية كبيرة لدى علماء المعرفة؛ لأنها تلعب دوراً في رفع احتمال صدق القضايا والمتبنيات. وعلى هذا الأساس فإن التبرير المنطقي أخصّ من التبرير المعرفي من جهتين، ومن هنا تكون تبعية الأخلاق المنطقية للدين أخصّ من تبعية الأخلاق المعرفية للدين.

وفي ما يلي نعود إلى أصل البحث، فنقول: إن الأسئلة التي نسعى إلى الإجابة عنها هي:

١ـ هل تستند الأخلاق إلى الدين من الناحية المنطقية والمعرفية؟

٢ـ هل المتبنّيات الأخلاقية مدينة في تبريرها إلى المتبنّيات الإلهية؟

٣ـ هل علم الفقه بديلٌ عن علم الأخلاق؟

٤ـ وأخيراً، هل العمل بالأحكام الفقهية يغني المؤمنين عن المعرفة والعمل بالقِيَم الأخلاقية، ويرفع المسؤولية الأخلاقية عن كواهلهم؟

يجب هنا التفكيك بين ادّعاءين مختلفين: **الادّعاء الأوّل** عبارةٌ عن «تبعية علم الأخلاق لعلم الكلام والإلهيات»؛ **والادّعاء الثاني** عبارةٌ عن «إحلال علم الفقه محل علم الأخلاق». فإن هذين الادعاءين في الحقيقة نظريتان مختلفتان في مجال دينية الأخلاق، أو قراءتان مختلفتان للأخلاق الدينية، إلاّ أن أهمِّيتهما وارتباطهما المباشر بأخلاق البحث الفقهي قد اقتضيا فصلهما عن سائر النظريات التي عمدنا إلى مناقشتها وبحثها في كتاب (الدين في ميزان الأخلاق)، وأن نفتح لهما فصلاً مستقلاً في هذا الكتاب.

لو كان علم الأخلاق ـ من الناحية المنطقية والمعرفية ـ تابعاً لعلم الكلام فإن

هذه التبعية ستكون في «حدِّها الأقلّ»، في حين أنه لو كان ـ من هذه الناحية ـ تابعاً لعلم الفقه فإن هذه التبعية ستكون في «حدِّها الأعلى»؛ لأن القائلين بتبعية علم الأخلاق لعلم الكلام قد يقولون بإمكان معرفة وتبرير المتبنّيات الأخلاقية من طريق العقل والوجدان البشري، مع مجرّد الادعاء بأن التبرير العقلاني للمتبنّيات الأخلاقية رهنٌ بالإيمان ببعض المقدمات الإلهية. وأما من وجهة نظر هذه الجماعة يمكن لشيء باسم الفقه أن لا يكون موجوداً، أو أن لا يكون بديلاً عن الأخلاق إنْ وُجد، ولذلك فإن المعايير الأخلاقية المقبولة لدى هؤلاء الأفراد قد لا تختلف كثيراً ـ من الناحية العملية ـ عن المعايير الأخلاقية العلمانية. وعلى هذا الأساس فإن اختلاف هذه القراءات عن الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية يكمن بشكلٍ أكبر في المباني التي تفوق الأخلاق وفرضيات المعرفة وتبرير المتبنّيات الأخلاقية، وليس في مضمون أو محتوى المتبنّيات الأخلاقية.

وأما أولئك الذين يُحِلُّون علم الفقه محلّ علم الأخلاق فلديهم ادّعاء أكبر من ذلك؛ حيث يدّعون أن العقل المستقلّ عن الشرع والوجدان الأخلاقي للبشر غير قادر على إدراك ومعرفة القِيَم الأخلاقية (بشكلٍ صحيح)، وإن حاجة البشر إلى الهداية في مقام العمل تنحصر بالرجوع إلى علم الفقه. وسوف نواصل الحديث عن هذه الآراء تحت عنوانين مترادفين، وهما: «تبعية علم الأخلاق لعلم الكلام»؛ و«إحلال الفقه محلّ أخلاق».

## أـ تبعية علم الأخلاق لعلم الكلام / الإلهيات

يذهب أنصار تبعية علم الأخلاق لعلم الكلام إلى القول: إن معرفة المتبنّيات الأخلاقية أو التبرير المعرفي للمتبنّيات الأخلاقية يتوقَّف على القبول ببعض الفرضيات الإلهية. ويمكن تصوير هذه النظرية في قالب الأصول التالية:

١ـ إن المتبنّيات الأخلاقية «نظرية»، وليست «بديهية»، وإن هذه المتبنّيات في حدِّ ذاتها مجهولة وغير مبرّرة.

٢ـ إن المتبنّيات الكلامية[٣٩] من الناحية المعرفية تتقدَّم على المتبنّيات الأخلاقية، بمعنى أنها بغضّ النظر عن المتبنّيات الأخلاقية قابلةٌ للتعريف والتبرير، وإن التبريرات

المتوفِّرة لدينا بشأنها أقوى.

٣ـ إن المتبنّيات الأخلاقية إنما يمكن التعرُّف عليها وتبريرها من خلال استنتاجها من المتبنّيات الإلهية.

٤ـ وعليه فإن معرفة وتبرير الأحكام والقضايا الأخلاقية يتوقَّف على معرفة وتبرير القضايا الإلهية (أي إن «علم الأخلاق» تابعٌ لـ «علم الكلام»، وقائم عليه).

ولكنْ لا يمكن الدفاع عن أيٍّ من هذه المقدّمات. وفي الحقيقة يمكن القول: إن هذه النظرية تقوم على فرضيات غير ثابتة وغير مبررة في مجال المنزلة المنطقية والمعرفية للمتبنّيات الأخلاقية والمتبنّيات الكلامية.

وأوّل إشكال يَرِدُ على هذه النظرية هو أنها تفترض «الأصولية التقليدية» في مجال المعرفة والتبرير المعرفي. وإن الأصولية التقليدية نظريةٌ في صيغة التبرير والمعرفة، والتي على أساسها:

١ـ تنقسم المتبنّيات والقضايا إلى قسمين: متبنّيات وقضايا «ثابتة» أو «بديهية»؛ ومتبنّيات وقضايا «متغيِّرة» أو «نظرية».

٢ـ إنها تعتبر التبرير المعرفي مساراً «خطياً» أو «ذا اتجاه واحد».

وإن أهمّ نقاط ضعف الأصولية التقليدية عبارة عن:

١ـ الجزمية، ونفي انسيابية البديهيات والنظريات، ونفي إمكانية تحوُّل المتبنّيات والقضايا البديهية والنظرية، ونفي إمكان إعادة النظر في المتبنّيات والقضايا البديهية والثابتة.

٢ـ اعتبار التبرير «في بادئ النظر» و«الوهلة الأولى»[٤٠]، والمتبنّيات والقضايا الأساسية، والتبرير «النهائي»[٤١] لتلك القضايا والمتبنّيات، شيئاً واحداً.

٣ـ تجاهل الأنواع الأخرى للتبرير المعرفي.

يتّفق الأصوليون المعتدلون والمتناغمون منهم على نقد ادّعاءات الأصولية التقليدية. ومن خلال تبني واحدة من هاتين النظريتين يمكن القول:

**أوّلاً**: إن المتبنّيات والأحكام الأخلاقية تكتسب تبريرها الابتدائي من التجربة والشهود الأخلاقي، وهي في هذه الحالة ليست تابعة لأيّ متبنّى أو قضية أخرى (سواء أكانت إلهية أم غير إلهية).

**وثانياً**: رغم توقُّف التبرير النهائي لهذه المتبنّيات والقضايا على انسجامها مع سائر المتبنّيات المقبولة لدى الشخص (ومن بينها متبنّياته الإلهية)، إلاّ أن هذا التبرير «متقابل» و«ذو حدين»، وليس «خطياً» و«أحادي الاتجاه»، ولذلك فإن تبعية علم الأخلاق لعلم الكلام بنفس مقدار تبعية علم الكلام لعلم الأخلاق، إذا لم نقُلْ: إن تبعية علم الكلام لعلم الأخلاق أشدّ.

وحيث إن هذه التبعية متبادلة، وذات حدَّيْن وطرفين، فإن العمل على التوفيق بين المتبنّيات الأخلاقية والمتبنّيات الكلامية لا يتمّ من خلال إصلاح المتبنّيات الأخلاقية فحَسْب، وإنما هو رهنٌ بقوّة ومكانة هاتين الطائفتين من المتبنّيات على المستوى المعرفي. بَيْدَ أن قوة ومكانة المتبنّيات الكلامية والأخلاقية على المستوى المعرفي غير معلومة مسبقاً، وإنما يمكن الحصول عليها من خلال المقارنة. وعليه يمكن القول: ربما اقتضت منا المسؤولية العقلانية والمعرفية أن نتصرَّف في الثاني، دون الأوّل، من أجل رفع التهافت والتنافي القائم بين المتبنّيات الأخلاقية والمتبنّيات الكلامية[٤٢].

**ثالثاً**: لنفترض أننا قبلنا بالأصولية التقليدية بوصفها بياناً صحيحاً لبنية المعرفة والتبرير، في مثل هذه الحالة سنكون بحاجةٍ إلى دليل لتعيين المكانة المعرفية لمجموعة خاصة من المتبنّيات (من قبيل: المتبنّيات الأخلاقية، على سبيل المثال). إن القول بأن المتبنّيات الأخلاقية في حدّ ذاتها مشكوكة وغير مبرّرة نظرياً، والقول بأن المتبنّيات الكلامية متقدّمة على المتبنّيات الأخلاقية من الناحية المعرفية، هما في حدّ ذاتهما غير بديهيتين، ويحتاج كلٌّ منهما إلى دليل.

وفي ما يلي ندخل في دراسة مقدّمات هذا الاستدلال بالتفصيل.

أما **المقدّمة الأولى** فهي: يذهب الشهوديون الأخلاقيون إلى القول بأن بعض المتبنّيات الأخلاقية «بديهية»، بمعنى أنها مبرّرة من تلقاء نفسها، وبغضّ النظر عن ارتباطها بسائر المتبنّيات، وأنها ليست مدينة في ذلك للمتبنّيات الأخرى (الأعمّ من المتبنّيات الدينية والعلمية والفلسفية وغيرها). وهذا التبرير بطبيعة الحال إنما يكون في بادئ النظر، ولذلك فإنه قابلٌ للتقوية والتضعيف، ولكنْ في حال غياب العناصر المضعفة يكون هذا المقدار من التبرير كافياً للقول بالمتبنّيات الأخلاقية، والعمل على أساسها.

وأما **المقدمة الثانية**: يبدو أن الصحيح هو عكس هذا الادّعاء، بمعنى أن المتبنّيات الأخلاقية هي التي تتقدّم على المتبنّيات الكلامية على المستوى المنطقي والمعرفي، بمعنى أن تبرير الكثير من المتبنّيات الكلامية يتوقَّف على افتراض بعض المتبنّيات الأخلاقية، وأن بعض المتبنّيات الأخلاقية تحظى بتبريرٍ أقوى بالمقارنة مع المتبنّيات الكلامية. فمثلاً: نجد أن إثبات الصفات الأخلاقية لله، من قبيل: العدالة والرحمة وإرادة الخير وما إلى ذلك، تتوقَّف على القول بهذه الصفات بوصفها من «الفضائل الأخلاقية». ومضافاً إلى ذلك فإن حق الطاعة لله، ووجوب إطاعته، وكذلك ضرورة إرسال الرسل، وإنزال الكتب، ووجوب معرفة الدين واعتناقه، بأجمعها حقوق وتكاليف أخلاقية وعقلية، ويتمّ تبريرها على أساس المعايير والضوابط الأخلاقية[٤٣]. كما أن تبرير الاعتقاد بنبوة الأنبياء، والحياة بعد الموت، وصدق واعتبار النصوص المقدّسة، وتبرير الكثير من المتبنّيات الكلامية الأخرى، يتوقَّف على القول ببعض القِيَم الأخلاقية[٤٤].

وعليه فإن دعوى «أن تبرير جميع القِيَم الأخلاقية يتوقَّف على القول بالمتبنّيات الكلامية» تشتمل على محذورٍ منطقي. نعم، يمكن القول: إن بعض المتبنّيات الكلامية ذات «لوازم» و«تَبِعات» أخلاقية، بمعنى أن القول بهذه المتبنيات يترتّب عليه وظائف أخلاقية جديدة، بَيْدَ أن جميع هذه الوظائف إنما هي «استنتاجية» و«اشتقاقية»، ولهذا فإنها تنسجم مع سائر الوظائف الأخلاقية، وفي حال عدم الانسجام تكون الوظيفة الأهمّ من الناحية الأخلاقية هي المتقدّمة. إلاّ أن النقطة الهامة في البين هي أن قيام بعض الوظائف الأخلاقية على المتبنّيات الكلامية لا يُعَدّ ملاكاً للأهمّية في حدّ ذاته، ولا يستوجب التقدُّم. وعلى أيّ حالٍ فإن وجود مثل هذه الوظائف لا يجعل الأخلاق دينية، بمعنى أن هذا الأمر لا يدلّ على تبعية الأخلاق للدين من الناحية المنطقية والمعرفية.

وبعبارةٍ أخرى: إن الأخلاق الدينية متفرّعة عن الأخلاق ما وراء الدينية؛ لأن هذه الأخلاق تتألف من خلال مزج الأصول الأخلاقية العامة بالمتبنيات الكلامية. فمثلاً: إن الاعتقاد بوجود الله، وعالم الغيب، والحياة بعد الموت، تشتمل على مضامين وانعكاسات أخلاقية، إلاّ أن القِيَم والإلزامات الكامنة في صلب هذه المتبنّيات

«استنتاجية» و«اشتقاقية» ـ «تبعية»، بمعنى أننا إنما نستطيع استنتاج هذه القِيَم والإلزامات من المتبنّيات الكلامية إذا تمّ ضمّ الأصول الأخلاقية العامة إلى هذه المتبنّيات.

وعليه:

١ـ لا يمكن أن نحصل على نتيجة أخلاقية من أيّ اعتقادٍ كلامي دون ضمّ المقدّمات الأخلاقية إلى المتبنّيات الكلامية. (وإن مثل هذا الاستنتاج مصداقٌ من مصاديق مغالطة «الوجوب» و«الكينونة»).

٢ـ لا يمكن للقِيَم والإلزامات الأخلاقية المترتِّبة على المتبنّيات الكلامية أن تكون غير منسجمة مع القِيَم والإلزامات الأخلاقية ما وراء الدينية، ولا يمكن أن تكون منسجمة مع القِيَم والإلزامات الاشتقاقية الأخرى التي هي حصيلة تطبيق تلك القِيَم ما وراء الدينية على الموارد الأخرى.

ولكنْ حتى إذا أنكرنا تبعية المتبنّيات الكلامية للمتبنّيات الأخلاقية على المستوى المنطقي والمعرفي، أو إذا التزمنا بأن المتبنّيات الكلامية والأخلاقية أمور نظرية، مع ذلك لا يمكن لنا الادّعاء والقول:

١ـ إنّ المتبنّيات الكلامية بالمقارنة إلى المتبنّيات الأخلاقية تحظى بمكانةٍ معرفية أفضل وأقوى، وإن لدينا لصالحها تبريراً أقوى.

٢ـ إن المتبنّيات الأخلاقية تدين في تبريرها إلى المتبنّيات الكلامية، دون العكس، ولا بشكلٍ متقابل[٤٥].

أما **المقدمة الثالثة** فهي أن المتبنّيات الأخلاقية يمكن اكتشافها وتبريرها من طرقٍ أخرى غير المتبنيات الكلامية أيضاً. وبطبيعة الحال نحصل على نوعٍ أو درجة خاصة من تبرير المتبنّيات الأخلاقية من خلال التناغم أو المناغمة بينها وبين المتبنّيات الكلامية.

ولكنْ **أوّلاً**: إن هذا التبرير لا يعني التبعية المنطقية والمعرفية؛ **وثانياً**: إن هذا التبرير ذو حدّين، لا حدّ واحد، **وثالثاً**: إنه غير منحصر بالمتبنّيات الكلامية، بمعنى أن مثل هذا الربط والنسبة موجودٌ بين المتبنّيات الأخلاقية والفلسفية والعلمية والتجريبية أيضاً. وبهذا المعنى تكون جميع المتبنّيات تابعة لبعضها بشكلٍ متقابل

ومتبادل.

### ب ـ إحلال «علم الفقه» محلّ «علم الأخلاق»

قلنا: إن «إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق» رؤيةٌ في الحدّ الأقصى في ما يتعلق بتبعية الأخلاق إلى الدين من الناحية المنطقية والمعرفية. يبدأ أنصار هذه الرؤية بحثهم عادة بـ:

١ـ إثبات وجود الله وصفاته.

٢ـ لينتقلوا بعد ذلك إلى إثبات وجود الروح أو النفس الإنسانية، وخلودها، والحياة بعد الموت.

٣ـ ثم يتحدّثون عن تأثير أفعال الإنسان على سعادته وشقائه في الآخرة. ويؤكّدون على:

٤ـ نقصان عقل الإنسان في تحديد وظيفته الأخلاقية، وفي معرفة مقدمات الكمال والسعادة والشقاء الأخروي. وبذلك يثبتون:

٥ـ وجوب اللطف على الله، وضرورة هداية الناس من قبل الله الشارع، عن طريق جعل وتشريع الأحكام الشرعية، وإبلاغ هذه الأحكام من طريق إرسال الرسل وإنزال الكتب. ومن خلال ضمّ هذه المقدمات إلى بعضها يثبتون:

٦ـ ضرورة اتّباع الشريعة، وحاجة الإنسان إلى الفقه.

إلاّ أن الأمر لا يقف عند هذا الحدّ، بل إن النتيجة الأهمّ التي نحصل عليها من خلال هذه المقدّمات هي:

٧ـ «إحلال» الفقه محلّ الأخلاق، أو «تقديمه» على الأخلاق عند التعارض فيما بينهما، وبالتالي «تعطيل» العقل المستقلّ عن الشرع والنقل في دائرة الأخلاق والسلوك.

يتمّ عرض الكثير من الأدلة لصالح إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق. وفي ما يلي نعمل على تبويب عددٍ من هذه الأدلة الشائعة أكثر من غيرها، لنقوم بعد ذلك بنقدها.

#### ١ـ الدليل الأول لصالح إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق

يمكن تنسيق هذا الاستدلال على الشكل التالي:

١ـ إن العقل البشري ناقصٌ.

٢ـ إن عقل الشارع كاملٌ.

٣ـ يأتي جعل الأحكام الشرعية في سياق جبران نقص العقل البشري في مجال تحديد حقوق الإنسان، وبيان واجباته ومسؤولياته.

٤ـ إن علم الفقه يتكفَّل ببيان حقوق الإنسان وواجباته.

٥ـ وعليه فإن «علم الفقه» يحلّ محلّ «علم الأخلاق»[٤٦].

إن هذا الدليل يقوم على بيان خاصّ لشروط الاستدلال الأخلاقي، وعجز الإنسان عن استيفاء هذه الشروط. يستنتج من هذه المقدّمات تعطيل العقل المستقلّ عن الشرع في مجال الأخلاق، ولزوم إحلال الفقه محلّها. تؤكّد هذه الأدلة في العادة على خصوصيتين هامتين في المنظومة الإدراكية لدى الإنسان في مقام الحصول على المعرفة الأخلاقية، وكلاهما من موانع اكتساب المعرفة الأخلاقية. وهاتان الخصوصيتان هما:

١ـ عدم الوصول والإحاطة الكاملة بالمبادئ والمقدّمات اللازمة.

٢ـ التأثُّر بالهوى والميول النفسية والوساوس الداخلية والخارجية.

وإن هاتين الخصيصتين تستوجبان عدم حسم الخلافات الأخلاقية.

وهذه في حدّ ذاتها مشكلةٌ مستقلّة[٤٧]. وبذلك يتمّ إثبات المقدّمة الأولى (نقصان العقل البشري في مجال الأخلاق) عادةً، من خلال الاستناد إلى الأدلة الثلاثة التالية:

١ـ إن كشف أو صدور الحكم الأخلاقي يتوقّف على الإشراف والإحاطة العلمية «الكاملة» بالنتائج الدنيوية والأخروية المترتِّبة على العمل، إلاّ أن عقل الناس العادي والعرفي والمستقلّ عن الشرع والنقل (العقل العلماني ـ ما فوق الديني) لا يمتلك مثل هذا الإشراف، ولا يمكن له أن يمتلكه.

٢ـ إن العقل البشري أسير أهوائه وأهواء الآخرين[٤٨].

٣ـ إن اختلاف الآراء الأخلاقية غير قابل للحلّ والحسم.

في ما يتعلَّق بإيضاح الدليل (١) يُقال عادةً: إن الناس لا يعلمون بعواقب وتبعات أفعالهم الإيجابية والسلبية بشكلٍ كامل. وإن الناس خاصّة لا يعلمون ولا يتمكّنون أن يعلموا ما هو التأثير الذي يكون لأعمالهم في كمالهم وسعادتهم وشقائهم الأبدي

والأخروي؟ إن وجدان وعقل الناس لا يستطيع إدراك المصالح والمفاسد «الغيبية» و«الأخروية» المترتِّبة على أعمالهم. وعليه لا يمكن للعقل المستقلّ عن الشرع من خلال الاستعانة بالوجدان الأخلاقي أن يدرك أو يبرِّر الحكم الأخلاقي للأعمال، ولا بُدَّ للإنسان في هذا المجال من الرجوع إلى الوحي والنقل[٤٩].

وفي ما يتعلَّق بإيضاح الدليل (٢) يمكن القول: إن الكثير من المسيحيين يعتقدون أن المعصية الأولى والهبوط من الجنة، وكذلك المعاصي التي اقترفها الناس، ويقترفونها بعد الهبوط، تؤدّي إلى فساد عقولهم، ونتيجة لذلك تنخفض عندهم القدرة على تشخيص المعايير الأخلاقية وإدراكها. وتعتبر المعصية في هذه الرؤية مقولة معرفية، وبذلك تثبت حاجة الإنسان إلى الوحي.

كما أن الكثير من أتباع الديانات الأخرى ـ رغم عدم القول بالمعصية الأولى ـ يصلون من خلال الاستناد إلى مقدّمات مختلفة إلى نتائج مشابهةٍ إلى حدٍّ ما. إن الإنسان أنانيٌّ بطبعه، وهو إلى ذلك كائنٌ نفعي ومتسرّع وحريص وأسير للأهواء والرغبات الطفولية، وإن هذه الأنانيات والأهواء تحول دون إدراك القِيَم الأخلاقية بشكلٍ صحيح. إن «خداع الذات»[٥٠] من أهم العقبات الماثلة في طريق معرفة الأخلاق؛ إذ يقوم الناس من خلال هذه العقبة بتبرير أفعالهم القبيحة، وإلباسها حلّةً جميلة، ويقدِّمونها إلى الآخرين بوصفها من الأمور الصالحة والحسنة. إن المصالح الشخصية والتعلُّقات العاطفية والجماعية تؤدّي إلى تضبيب العقل والوجدان الأخلاقي لدى الإنسان، فتصاب بصيرته بالعمى، ويفقد القدرة على الإدراك والتشخيص الأخلاقي، وبالتالي يخطئ في إدراك الحكم الأخلاقي. وعلى أيّ حالٍ فإن العواطف والأحاسيس تثير ظلمةً في الأحكام الأخلاقية الصادرة عن الإنسان[٥١]. ومضافاً إلى ذلك فإن الناس يتعرضون إلى وساوس الشيطان أيضاً، وإن من بين ما يقوم به الشيطان، أو أحد أهمّ ما يقوم به، هو أنه يجمِّل للإنسان أعماله القبيحة، وفي ذلك يقول القرآن الكريم: ﴿**وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ**﴾ (الأنفال: ٤٨)[٥٢].

وفي ما يتعلَّق بالدليل (٣) يمكن القول: إن الأبحاث والدراسات الاجتماعية تثبت أن الثقافات المختلفة والمجتمعات التي تترعرع في ظلّ تلك الثقافات يحملون إدراكاً مختلفاً عن القِيَم الأخلاقية، ويتشبَّثون بقِيَم مختلفة. وهذا يدلّ على أن العقل والوجدان

البشري عاجزٌ عن إدراك القِيَم الأخلاقية، وإلاّ لما حصل اختلافٌ أخلاقي، أو كان بالإمكان رفع هذا الاختلاف من خلال الرجوع إلى العقل والوجدان.

وبذلك يستنتج «أن العقل البشري عاطلٌ إلى حدٍّ ما في دائرة الأخلاق، أو يجب أن يكون عاطلاً»، وإن الناس لا يمكنهم تحديد حقوقهم وواجباتهم من خلال الرجوع إلى العقل المستقلّ عن النقل والشرع، بل عليهم ـ بَدَلاً من الرجوع إلى هذا العقل ـ الرجوع إلى القرآن والسنّة (الروايات)، وإن طريقة الرجوع إلى القرآن والسنّة تتمّ عبر توظيف الأسلوب السائد في الفقه التقليدي. وبذلك نصل إلى القول بأن «الفقه بديلٌ عن الأخلاق».

## ٢ـ نقد الدليل الأوّل لصالح إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق

وسوف ننقد هذا الدليل مرّةً على نحو الإجمال؛ ومرّةً أخرى على النحو التفصيل.

أما في النقد الإجمالي فيمكن القول: إن جوهر هذا الاستدلال عبارةٌ عن: «القول بالتشكيك الأخلاقي؛ لإثبات الواقعية الفقهية»، في حين أن «التشكيك الأخلاقي يستلزم التشكيك الفقهي، وينفي الواقعية الفقهية».

وكما سبق فإن هذه النظرية في الحقيقة تقدِّم قراءةً جديدة عن رؤية الأشاعرة ـ دينية الأخلاق، أو إنكار الأخلاق ما فوق الدينية ـ؛ لأن هذه النظرية من خلال توظيف الفرضيات والمقدمات المتفاوتة تصل إلى ذات النتيجة التي يسعى الإشاعرة إلى الوصول إليها. فقد كان الأشاعرة التقليديون يقولون: «إن الحُسْن والقُبْح الأخلاقي إلهيّ ونقلي (شرعي)، وليس ذاتياً وعقليّاً»، وكان مرادهم من القول: «إن الحُسْن والقُبْح إلهي» هو أن الأخلاق من الناحية «اللغوية» أو «الوجودية» تابعةٌ للدين، ومرادُهم من القول: «إن الحُسْن والقُبْح نقلي» هو أن الأخلاق من الناحية «المنطقية» و«المعرفية» تابعةٌ للدين. ومن الطبيعي أن يؤدّي هذا الرأي إلى إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق، أو تنزيل الأخلاق إلى الفقه[٥٣].

وأما النظرية التي نبحث فيها هنا فإنها تقول: «إن الحُسْن والقُبْح الأخلاقي ذاتي (ما فوق إلهي)، وفي الوقت نفسه نقليّ، وليس عقلياً». إن هذه النظرية تنفي تبعية الأخلاق «المفهومية» و«الوجودية» للدين، وبذلك تفصل طريقها عن الأشاعرة

التقليديين، وتلتحق بركب المعتزلة، إلاّ أنها تصرّ على أن الأخلاق «المنطقية» و«المعرفية» تابعةٌ للدين، ومن هذه الناحية تلتزم برؤية الأشاعرة التقليديين في باب معرفة الأخلاق.

وبعبارةٍ أخرى: إن هذه النظرية تمزج بين «الوجودية الاعتزالية» و«المعرفية الأشعرية»، غير أن نتيجة هذا المزج العملية لا تختلف في شيءٍ عن رأي الأشاعرة التقليديين في ما يرتبط بالعلاقة بين الدين والأخلاق. وعليه فإن هذه النظرية من خلال الاستناد إلى الفرضيات المختلفة تصل إلى ذات النتيجة، وهي «إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق». لقد كان الأشاعرة في البداية يحلّون الشريعة في «مقام الثبوت» محلّ الأخلاق، ومن خلال هذه المقدّمة يستنتجون إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق في «مقام الإثبات». أما الأشاعرة الحداثيون أو ما بعد الحداثيين فيقولون بأن للأخلاق في مقام الثبوت هوية مستقلّة عن الشرع، وفي الوقت نفسه يدّعون بأننا في مقام الإثبات لا نمتلك طريقاً مستقلاً عن الشرع والنقل لإدراك ومعرفة القِيَم الأخلاقية، وإن العقل المستقلّ عن الشرع ليس لديه الكثير ممّا يقوله في هذا المجال، وهو معطّلٌ على المستوى العملي.

كان الأشاعرة التقليديون يقولون: إن القِيَم الأخلاقية ليست ذاتية، ولا واقعية، بمعنى أنه بغضّ النظر عن الإرادة التشريعية لإله الفقه وأمره ونهيه لن يكون هناك من وجود وواقعية لأيّ قيمةٍ أخلاقية. أما الأشاعرة الحداثيون وما بعد الحداثيين، الذين نحن بصدد مناقشة آرائهم ونظرياتهم، فيقولون: إن القِيَم الأخلاقية ذاتية وواقعية، ولها هوية ووجود مستقلّ عن الشرع (رأي المعتزلة في باب وجود الأخلاق)، وفي الوقت نفسه يدّعون أن العقل المستقلّ عن الشرع لا يستطيع التعرُّف على هذه القِيَم الذاتية والعينية (رأي الأشاعرة في باب معرفة الأخلاق)، بمعنى أن هؤلاء يقولون: إن الحُسْن والقُبْح الأخلاقي «ذاتي»، وفي الوقت نفسه «نقلي»[٥٤]. وبعبارةٍ أخرى: في الوقت الذي يعترف المعتزلة بوجود وفاعلية العقل المستقلّ عن الشرع في دائرة الأخلاق، يذهب الأشاعرة التقليديون والحداثيون إلى إنكار وجود وفاعلية هذا العقل في دائرة الأخلاق، ويعتقدون بأن العقل في هذه الدائرة تابعٌ للشرع، أو يجب أن يكون تابعاً له.

يجب التذكير بأن أتباع هذا الرأي يستثنون بعض الموارد من هذه القاعدة

الكلّية، ويقولون: يمكن الكشف والتعرُّف في هذه الموارد على الحُسْن والقُبْح الأخلاقي من طريق العقل المستقلّ عن الشرع. إلاّ أن هذه الموارد هي بشكلٍ رئيس ذاتها التي تدعو الإنسان إلى اعتناق الدين واتّباع أحكامه، وتلزمه بإطاعة أوامر وتعاليم الإله الشارع، بمعنى أن العقل من وجهة نظر هذه الجماعة إنما يكون مستقلاً في حدود الوصول إلى أعتاب وبوابات الدين والشريعة، وتكون له صلاحية وقابلية تحديد وتشخيص القِيَم والمعايير الأخلاقية إلى هذا الحدّ، ولكنّه بعد ذلك يفقد هذا الاستقلال والصلاحية، ويعطي مكانه للنقل.

وعلى هذا الأساس فإن هذا الرأي يقوم على نوعٍ من «التشكيك الأخلاقي»، ويؤدّي إلى تعطيل العقل المستقلّ عن الشرع في حدود الأخلاق، ويفضي إلى امتناع التنظيم العقلاني والأخلاقي للسلوك الجمعي للبشر.

فمثلاً: إن أحد أنصار هذا الرأي يقول: نحن من القائلين بالحُسْن والقُبْح الذاتيين، ولا نرى الأعمال على نَسَقٍ واحد... إن القِيَم الأخلاقية (في الحدّ الأدنى أمّهات وأصول هذه القِيَم مسلَّمةٌ إلى حدٍّ ما، وبالنسبة إلى بعض المصاديق) لا تستفاد من الدين بالضرورة... ولكنْ ينبغي عدم التعبير عن هذه الواقعية ـ المقبولة في الإسلام وعند المسلمين ـ بالقول: «إن القِيَم في حدّ ذاتها غير دينية»؛ لأنه:

**أوّلاً**: إن شرح وبيان هذه القِيَم (التي تحظى بتأييد العقلاء) وتأييدها والتأكيد عليها يعتبر خدمةً كبيرة، ومن الضروريّ أن تصدر من قبل الله وأنبيائه.

**ثانياً**: إن جميع القِيَم، حتّى تلك التي هي في حدود الكلّيات، ليست واضحة بشكلٍ كامل، وغير معترف بها من قبل الجميع، أو أنها قد تتعرّض أحياناً للغموض، أو يتمّ إنكارها من قبل البعض، فتحتاج إلى بيانٍ إلهي.

**ثالثاً**: في موارد التزاحم والتعارض بين القِيَم (في مقام التحقُّق الخارجي، لا في ذواتها) نكون بحاجةٍ إلى حكمٍ صحيح ودقيق، لا يتأتّى إلاّ من قبل الله وأنبيائه.

**رابعاً**: إن مصاديق القِيَم ـ عند الانتقال من الكلّيات إلى الجزئيات ـ ليست واضحةً دائماً، بل وربما يكون بينها اختلافٌ. فإن «الحُسْن والقُبْح الذاتي» هو غير «الحُسْن والقُبْح العقلي». وإن الثاني منوطٌ بالأوّل، في حين أن الأوّل لا يستلزم الثاني بالضرورة، بمعنى أن الأعمال تشتمل على الحُسْن والقُبْح الذاتي (ولها آثار واقعية في

العالم وبين البشر، وليس حُسْنها وقُبْحها بالاعتبار والتواضع)، ونحن ندرك أصولها وكلّياتها بعقولنا (الحُسْن والقُبْح العقلي)، إلاّ أن هذا لا يعني أن جميع مصاديق الحُسْن والقُبْح واضحةٌ وقابلة للإدراك العقلي من قبل الجميع. بل إن الكثير من مصاديق الحَسَن والقبيح (في الأخلاق والأعمال) يجب إيضاحها من قبل «الوحي والدين»، وإلاّ لن يتمّ اكتشافها، أو أن اكتشافها سيكون في غاية التعقيد، وسوف يحتاج الكشف عنها إلى مدّةٍ طويلة، أو أنها ستبقى طيّ الإجمال، وعلى أيّ حال لن يكون هناك إجماع بشأنها. وعليه لا بُدَّ من اعتبار جميع القيَم الأخلاقية «دينية»، بمعنى أن الدين هو الذي يعمل على تعريفها والإرشاد إليها، على نحو الحصر؛ أو بالاشتراك مع العقل، وهذا لا يتنافى مع الحُسْن والقُبْح العقلي أو «الذاتي للأعمال»[٥٥].

أما الأسئلة التي يمكن لنا أن نثيرها في مقابل هذا الكلام فهي:

١ـ «هل ساعد بيان القِيَم من طريق الوحي والدين على إيضاحها بشكلٍ كامل؟».

٢ـ «ألم يسهم الرجوع إلى الدين في موارد التزاحم والتضادّ بين القِيَم إلى مفاقمة هذا التضادّ والتزاحم، بدلاً من رفعه؟».

٣ـ «هل تمّ توضيح جميع مصاديق الحُسْن والقُبْح بعد بيان الوحي والدين، بحيث تمّ الاتفاق عليها من قبل الجميع؟».

إذا كان الجواب عن السؤال (١) و(٣) بالنفي، والجواب عن السؤال (٢) بالإيجاب ـ وهو كذلك ـ، وجب القول: إن الأشاعرة ما بعد الحداثيين يرَوْن أن الدين قد أخفق في الوصول إلى أهدافه، ولذلك فإننا بحاجةٍ إلى دين ونبيّ جديد؛ لسدّ هذا النقص الحاصل! يتحدّث الأشاعرة ما بعد الحداثيين وكأنّ الوحي الإلهي طوع أيدينا بالتفصيل، وإن حكم كل شيء واضحٌ مسبقاً على نحو القطع واليقين، وهو موجود في النصوص الإسلامية (القرآن والسنّة)، وأنْ ليس هناك اختلافٌ بين المسلمين لا في باب الأخلاقيات والقِيَم الأخلاقية، ولا في باب الفقه والفروعات الفقهية أبداً. في حين أننا نشهد حلبة الأخلاق الإسلامية والفقه الإسلامي ساحةً للصراعات والخلافات والمشاحنات. وإن الاختلاف في الآراء الأخلاقية والفقهية المحتدمة بين علماء الإسلام والأمة الإسلامية ليست بأقلّ من الخلافات القائمة بهذا الشأن في المجتمعات غير

الإسلامية (أو المجتمعات العلمانية والليبرالية، على حدّ زعمهم).

يبدو أن المشكلة الرئيسة تنبثق من مكانٍ آخر، وهي أن الأصوليين الدينيين ـ سواء كانوا من المسلمين أو المسيحيين أو اليهود أو غيرهم ـ لا يطيقون حقوق الإنسان والأخلاق الاجتماعية في العالم الحديث، والتي هي موضع ترحيب العقلاء في هذا العالم، وتُعَدّ جزءاً من العناصر الضرورية في هذا العالم، وإنهم يضطرّون ـ لإنكار هذه الحقوق وهذه الأخلاق ـ إلى التشبُّث بأذيال التشكيك والنسبية الأخلاقية، والادّعاء بأن العقل والوجدان البشري ـ في ما يتعلَّق بمجال الأخلاق ـ عاجزٌ عن الإدراك الواضح للكلّيات والجزئيات أيضاً، وإن الطريق إلى رفع هذا العجز يتمّ عبر إلغاء العقل لصالح النقل، والعمل على إحلال النقل محلّ العقل، وإحلال الفقه محلّ الأخلاق.

هذا، في حين أن النزاع القائم بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية ليس في الموارد المشكوكة، وإنما يدور هذا النزاع بشأن الموارد التي يكون لدى العقل والأخلاق حكمٌ واضح بشأنها؛ فإن لعقل العقلاء في العالم الحديث حكماً واضحاً بشأن حقوق الإنسان، وأما رأي الأشاعرة ما بعد الحداثيين فهو كما يقول أحد أقطابهم: «...إن الاختلاف القائم بين اللغة «الدينية» وبين اللغة «البشرية الحديثة للدكتور سروش» ليس شيئاً آخر غير الاختلاف بين التفكير الإسلامي وبين التفكير الغربي الحديث (الليبرالي). وإن هذا الاختلاف لا ينحصر في أن الإسلام يتحدث عن «المسؤولية» و«التكليف الإلهي»، وفي الليبرالية لا يوجد هناك أيّ حديث عن التكليف الشرعي والولاية الإلهية على الإنسان. بل حتّى تعريف الإسلام وتفسيره «للحق والحقوق» يختلف عن التعريف الليبرالي والإلحادي لـ «حقوق الإنسان» أيضاً. إن دائرة حقوق الإنسان ومصاديقها مختلفة بين الإسلام والليبرالية، نعم؛ وذلك لاختلاف هاتين المدرستين (الإلهية والإلحادية) في تعريف الإنسان»[٥٦].

في نقد هذا الكلام يمكن القول: إن «إدراك» و«فهم» كلّ شخصٍ لـ: ١) تعريف وتفسير الإسلام للحق والحقوق؛ و٢) عينية أو غيرية رأي الإسلام والليبرالية في باب تعريف الإنسان وحقوق الإنسان، تابعٌ تماماً للفرضيات المقبولة لديه في ما يتعلَّق بـ «طبيعة الله»، وكذلك «العلاقة» القائمة بين الدين والأخلاق. إن الأشاعرة ما بعد

الحداثيين لا يلتفتون إلى هذه الحقيقة، أو أنهم يتعمّدون تجاهلها، وهي أن القراءة والتفسير الذي يقدِّمه هؤلاء عن الإسلام (ويدَّعون تبعاً لذلك أن تعريف وتفسير الإسلام والليبرالية للحقوق وتكاليف الإنسان مختلفٌ)، وطبقاً لهذه القراءة والتفسير يكون:

١ـ الله «مستبدّاً» و«نفعياً».

٢ـ الدين متقدّماً على الأخلاق.

٣ـ الفقه بديلاً عن الأخلاق.

إن تلك القراءة كانت تفترض هذه المقدّمات، ولو أن هذه الفرضيات أَخْلَتْ مكانها لصالح الفرضيات المنافسة لها، والتي على أساسها يكون:

١ـ الله «محوراً للحقوق»، وليس مستبدّاً، ولا نفعياً.

٢ـ الأخلاق متقدّمة على الدين، وليس العكس.

٣ـ فهم وتفسير النصوص الإسلامية قابلاً للإبطال أخلاقياً.

في هذه الصورة ستكون دعوى اختلاف تفسير وتعريف الإسلام والليبرالية لحقوق الإنسان دعوى غير مبرّرة. ولو قال شخص بتقدُّم الأخلاق على الدين (وتقدّم الحق على الاستبداد والنفعية) سيضطر إلى المواءمة بين فهمه لأحكام الإسلام وحقوق الإنسان. ومع القول بتقدّم الأخلاق على الدين لا يمكن الادّعاء بأن الليبرالية مذهب إلحادي، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً؛ إذ يمكن الادّعاء بأن المنكرين لحقوق الإنسان طغاةٌ ومتكبِّرون، وأنهم يدَّعون لأنفسهم منزلةً تفوق منازل الآخرين، ويطالبون لأنفسهم أو لأبناء طبقتهم بحقوق تفوق حقوق سائر الآدميين، وهذا في الحقيقة ليس شيئاً آخر غير ادّعاء الربوبية والألوهية والتفرعن[٥٧].

ليست المسألة في أن هناك جماعةً تنكر حقوق الإنسان، وإنما المسألة هي أن هذه الجماعة إنما تريد حقوق الإنسان حِكْراً على نفسها، وعلى أنصارها، بمعنى أن النزاع لا يدور حول «حقوق الإنسان»، وإنما يحتدم النزاع بشان التوزيع «العادل» و«المتساوي» أو «غير العادل» و«غير المتساوي» لهذه الحقوق بين الناس. وإن الذين يدّعون الاختلاف بين فهم الإسلام وفهم الليبرالية لحقوق الإنسان وتعريف الإنسان وما إلى ذلك في الحقيقة لا يقولون: إن الإسلام ينكر حقوق الإنسان، وإنما يدَّعون بأن الإسلام قد وزَّع هذه الحقوق بين الناس بشكلٍ «غير متساوٍ» (غير عادل، وبشكلٍ

عنصري)، وقد فوَّض حقّ نقض هذه الحقوق لشخصٍ أو طائفة خاصّة.

والملفت هنا أن الأصوليين المسيحيين واليهود؛ كي يستبيحوا أرواح المسلمين وأموالهم وأعراضهم (وكذلك الأصوليون من السنّة؛ كي يستبيحوا أرواح الشيعة وأموالهم وأعراضهم، والأصوليون الشيعة؛ كي يستبيحوا أرواح السنّة وأموالهم وأعراضهم) وسلب حقوقهم، يقولون: إن تعريف حقوق الإنسان في مدرستنا يختلف عن تعريف هذه الحقوق في المدارس الأخرى، بمعنى أنهم ينكرون أوّلاً المنزلة الإنسانية والأخلاقية لِمَنْ يخالفهم في التفكير، وينكرون المساواة بينهم وبين الآخرين، ومن ثم يصدرون الإذن بنقض حقوقهم. وإن تأكيد المدافعين عن حقوق الإنسان على:

١ـ أن حقوق الإنسان مقولة «ما فوق دينية»، وأن لها مصدراً «يفوق الدين».

٢ـ أن تعريف الإنسان مقولةٌ تفوق الدين أيضاً، ويجب افتراضها قبل الرجوع إلى النصوص الدينية.

٣ـ أنّه يجب الكشف عن حقوق الإنسان بما هو إنسانٌ قبل الرجوع إلى النصوص الدينية، وقبل الخوض في تفسير هذه النصوص.

إنما يأتي تماماً في سياق إثبات عدم صحّة مثل هذه الادّعاءات. فالحقيقة أن حقوق الإنسان هي حقوق الإنسان، وهي تتخطّى الحقوق الغربية، كما تتخطى الحقوق الإسلامية، فلا هي غربية، ولا هي إسلامية، وإنما هذه الحقوق هي حقوق الإنسان بما هو إنسان، لا بما هو مسلم، أو بما هو شيعي، أو بما هو رجل، أو بما هو فقيه، وما إلى ذلك. وإن هذه الحقوق هي حقوقٌ طبيعية للإنسان، وليست حقوقاً تشريعية أو اعتبارية. وبعبارةٍ أخرى: إن الذي يعارض الليبرالية هو الأصولية وافتراضاتها الدينية، وإن هذا النوع من التعارض قائمٌ أيضاً بين الليبرالية والأصولية العلمانية أيضاً. وعليه فإن التمسُّك بالقِيَم والحقوق الليبرالية في مقام نقد الأصولية العلمانية في ما يتعلَّق بالسياسة الخارجية، ونقض هذه القِيَم والحقوق في ما يتعلَّق بالسياسة الداخلية، لا يعدو أن يكون نفاقاً أخلاقياً، واتّباعاً للمعايير المزدوجة.

وأما من وجهة نظر الأصوليين المسلمين أو الأشاعرة ما بعد الحداثيين: «إن حقوق الإنسان الليبرالي تعني الإباحية، فإن الإنسان الليبرالي حتّى إذا آمن بالله الخالق فإنه لا يؤمن بالله الشارع»[٥٨].

يمكن القول في الردّ على هذا الكلام: **أوّلاً**: إن ردّ وإنكار حقوق الإنسان يستلزم التشكيك والنسبية في باب الأخلاق الاجتماعية، وبمعنى الإباحية دون القول بها. وإن الذين ينكرون حقوق الإنسان ـ كما أثبتوا على المستوى العملي ـ لا يعارضون الإباحية، وإنما يريدون احتكار الإباحية لأنفسهم، ولِمَنْ كان على فكرهم. إن حقوق الإنسان ترتِّب بعض المسؤوليات والواجبات على كاهل المسؤولين وأصحاب السلطة، وإن نفيها وتركها هو عين الإباحية الأخلاقية، وإنّ إنكار حقوق الإنسان أو دعوى النسبية في ما يتعلَّق بحقوق الإنسان، وتوزيعها بشكلٍ غير عادل، إنما يأتي تماماً في سياق التخلّي عن المسؤولية التي تضعها هذه الحقوق على كاهل هؤلاء المنكرين. إن حقوق الإنسان تحدّ من حرّية المسؤولين في السلطة، وتقيِّد حركتهم وتصرُّفهم في حياة الآخرين، إلاّ أن أرباب السلطة وأولئك الذين أقاموا صرح سعادتهم على دعامة السلطة إنما ينكرون هذه الحقوق من أجل التنصُّل عن الوظائف والتكاليف والمسؤوليات التي تضعها هذه الحقوق على كواهلهم، ولما تفرضه مراعاة هذه الحقوق من المحدوديات عليهم.

**وثانياً**: إن حقوق الإنسان الليبرالية لا تتنافى أبداً مع الإيمان بـ «الإله الشارع». نعم، إنها لا تؤمن بالله المستبدّ والدكتاتور، والذي يدافع عن المستبدّين، ويدعم الاستبداد الديني وغير الديني، ولا تنصاع لمثل هذا الإله، بل وتنكر وجود مثل هذا الإله من الأساس. وإن حقوق الإنسان ترى أن هذا الإله إنما هو من صنع أصحاب الذهنيات المريضة للمزوِّرين والمخادعين؛ كي يبرِّروا من خلاله العنصرية والمحاباة بين أفراد الإنسانية، ومن أجل التنظير للاستبداد والعنف الذي يمارسه الطغاة بحقّ المستضعفين وحرمانهم من حقوقهم الطبيعية. إن حقوق الإنسان الليبرالية تقول: إن حكم إله الأخلاق (الشاهد المثالي) متقدِّم على حكم إله الفقه (الإله الشارع)، ولا يمكن فهم حكم الإله العادل بشكلٍ يتنافى مع حكم الشاهد المثالي، بمعنى أن مثل هذا الفهم باطلٌ وغير وجيه، ولا يمكن نسبة هذه الأحكام إلى الإله العادل. ومن البديهي أن ندرك أن حقوق الإنسان الليبرالية إنما يدركها العقل المستقلّ عن الشرع، وهو ذاته العقل الليبرالي الذي يدرك حقّ الطاعة لله ووجوب إطاعة أحكام الإله الشارع، ولذلك فإنه إذا تمّ إنكار حقوق الإنسان الليبرالي، وتمّ التشكيك في

صلاحية العقل في هذا المورد، لا يبقى هناك من طريقٍ لإثبات حقّ الإله الشارع ووجوب إطاعته. إن التمسُّك بمثل هذه الأدلة لإثبات ضرورة اتّباع الوحي والنقل يزعزع أسس الشريعة ووجوب اتّباعها، وإن هذه الحالة تشبه مَنْ يعتلي غصن الشجرة ثم يعمل فيه المنشار ممّا يلي الجذع. وإن الذي يقول بحكم العقل بحقّ الطاعة لله ووجوب إطاعته، وفي الوقت نفسه لا يقبل بحكم ذات هذا العقل في ما يتعلَّق بحقوق الإنسان، يكون قد رضخ للترجيح بلا مرجِّح، ويكون قد ألغى عقله.

**ـ يتبع ـ**

## الهوامش

(١) نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة رقم ٢٣٥.

(٢) أبو القاسم فنائي، (دين در ترازوي أخلاق)، انتشارات صراط، طهران، ٢٠٠٦. ستظهر ترجمته إلى العربية قريباً تحت عنوان: (الدين في ميزان الأخلاق).

(3) a posteriori.

(٤) يستعمل مفهوم «اللوح المحفوظ» في الثقافة الإسلامية للدلالة على مقام الثبوت بالنسبة إلى أمور من قبيل: الدين. فيمكن لِمَنْ له أنس بهذا المفهوم أن يعتبر عبارة «الشريعة في مقام الثبوت» بديلاً عن عبارة «الشريعة في اللوح المحفوظ».

(٥) وفي هذه الحالة يكتسب ما كان مباحاً من الناحية الأخلاقية ـ بعد تعلّق الأمر أو النهي الإلهي به ـ حكماً أخلاقياً جديداً؛ لأن القيام به أو تركه سيكون مصداقاً لـ «شكر المنعم» أو «عدم التصرُّف في الأمانة»، وإن شكر المنعم وعدم التصرُّف في الأمانة دون إذن أو رضا صاحبها داخلان في جملة الوظائف الأخلاقية.

(6) ethics of belief.

(٧) إن علماء المعرفة الذين يبحثون في «أخلاق الإيمان» يختلفون بشأن ماهية الأحكام المعرفية. فمثلاً: لو قبلنا بضرورة التنسيق بين حجم تمسّكنا النظري والعملي بمعتقدٍ ما وبين قوة الشواهد المتوفرة لصالح ذلك المعتقد فعندها يمكن التساؤل: «ما هو نوع هذه المسؤولية؟».

ويبدو أن هناك ثلاث إجابات عن هذا التساؤل: **الإجابة الأولى** تصدر عن أولئك الذين ينـزِّلون المعرفة إلى حدود الأخلاق. وطبقاً لهذه الرؤية تكون الأحكام المهيمنة على اعتناق أو رفض الإيمان،

بما في ذلك الحكم المذكور، من الأحكام الأخلاقية (ethical). وأما **الإجابة الثانية** فتعود إلى أولئك الذين يعتبرون المعرفة نوعاً من الأخلاق. وفي هذه الرؤية تكون أخلاق الإيمان تعبيراً آخر عن معرفة الإيمان والأحكام الناظرة إلى قبول أو رفض القِيَم المعرفية والإدراكية (epistemic). وأما **الإجابة الثالثة** فتعود إلى أولئك الذين يعتبرون الأحكام الناظرة إلى قبول أو رفض الإيمان من القِيَم التعقُّلية والتدبُّرية (prudential). وطبقاً لهذه الرؤية تكون المعرفة الإيمانية شيئاً شبيهاً بـ «بالمعرفة المقتصدة». ولمزيد من التوضيح، انظر: مقال:

Wood, A. (2008) «The duty to believe according to the evidence», in Eugene Thomas Long & Patrick Horn (eds.) Ethics of Belief: Essays in Tribute to D. Z. Phillips, (Springer: Netherlands), pp. 7 - 24.

أعتقد أن لمعتقداتنا تبعات هامة من ناحية الأخلاق الفردية والاجتماعية، ولذلك فإنها تكون مشمولة للضرورات والمحظورات الأخلاقية. ومضافاً إلى ذلك فإن كيفية قبول أو رفض المعتقدات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهويتنا وعقلانيتنا وكرامتنا الإنسانية. من هنا يبدو عدم إمكان تنزيل المعرفة إلى مستوى الأخلاق، وفي الوقت نفسه لا يمكن إنكار العلاقة الوثيقة بين المعرفة والأخلاق أيضاً. من هنا فإن أفضل بيان لهذا الارتباط الوثيق هو البيان القائل: نحن مكلَّفون على المستوى الأخلاقي باتباع القِيَم المعرفية. ومن الجدير ذكره أن بعض علماء المعرفة؛ حيث يرَوْن أن «الإيمان» أمر غير إرادي ولا اختياري، يذهبون من الأساس إلى إنكار وجود مقولةٍ باسم «أخلاق الإيمان». بَيْدَ أنه حتّى مع القول بهذا الفرض يمكن الحديث عن وجود مقولة مشابهة باسم «أخلاق التفكير والتحقيق».

(٨) إن الفصل والتفكيك بين هذه الروابط يعتمد على التعريف الخاص الذي نحمله عن كلّ واحدٍ من هذا الأوصاف. وقد تقدّم التعريف الدقيق لهذه الأوصاف في كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق). يذهب الأستاذ مصطفى ملكيان إلى الاعتقاد بأن «المعرفة النفسية» ليست قسيمة لـ «المعرفة الوجودية»، وأن العلاقة «العقلانية» هي من نوع العلاقة «المعرفية». فلو قبلنا بهذه الرؤية ستكون أنواع العلاقات التي يمكن تصوُّر قيامها بين الدين والأخلاق منحصرةً بثلاثة أقسام، وهي: «العلاقة المفهومية»، و«العلاقة الوجودية»، و«العلاقة المعرفية».

(٩) لمزيدٍ من البحث بشأن ضرورة فلسفة الفقه، ومسائله وموضوعاته، انظر: (ملكيان، «فلسفه فقه»، وذلك في: راهي به رهائي: جستارهايي در عقلانيت ومعنويت: ٤٤٧ ـ ٤٨٦، نشر نگاه معاصر، طهران).

(١٠) إن النزاع بين المطالبين بالمشروعة والمطالبين بالمشروطة في إيران مثالٌ واضح عن النزاع بين الأخلاق التقليدية (أي الفقه) والأخلاق الحديثة. انظر في هذا المورد: (آجوداني، مشروطه إيراني، نشر أختران، طهران، ١٣٨٢هـ.ش).

وهكذا الأمر بالنسبة إلى النزاع بين فصل الدين عن السياسة وعدم الفصل بينهما. فالذين ينادون بفصل الدين عن السياسة إنما يطالبون بهذا الفصل بالنظر إلى اعتقادهم بوجود الأخلاق المتفوقة

على الدين، وتقدّمها على الأخلاق الدينية (الفقه)، وإن وصل الدين بالسياسة أو دمجهما ببعضهما يؤدّي إلى نقض واضمحلال قِيَم الأخلاق العلمانية (الأخلاق ما فوق الدينية). ومن ناحيةٍ أخرى فإن القائلين بعدم الفصل بين الدين والسياسة إنما يذهبون إلى ذلك من خلال التأكيد على تقدّم وأولوية الأخلاق الدينية (الفقه) على الأخلاق العلمانية، وبذلك يعتبرون القول بفصل الدين عن السياسة نقضاً واضمحلالاً للأخلاق الدينية. وفي ما يلي لا بُدَّ من التذكير ببعض الأمور:

١. لقد أضحت كلمة «العلمانية» ومشتقّاتها في مجتمعنا شتيمة سياسية، في حين أن الغالبية الساحقة من فقهاء الشيعة يذهبون ـ على المستوى النظري في الحدّ الأدنى ـ إلى مناصرة العلمانية الأخلاقية، ويذهبون نظرياً إلى استقلال الأخلاق عن الدين، بل وتقدّمها على الدين. وإن الذي يؤيد العلمانية الأخلاقية لا بُدَّ وأن يؤمن بالعلمانية السياسية، بمعنى أن الذي يؤمن بأن الأخلاق في ذاتها مقولة تتفوق على الدين لا مندوحة له من القول بأن السياسة في حدّ ذاتها تتفوق على الدين أيضاً؛ لأن العلمانية السياسية من الثمار والنتائج المنطقية للعلمانية الأخلاقية، ويتمّ الحصول عليها من خلال تطبيق الأخلاق ما فوق الدينية على المساحة السياسية. إن مرادنا من الأخلاق العلمانية هي الأخلاق التي لا تنبثق عن الإرادة التشريعية الصادرة عن الله بوصفه مشرِّعاً، ولذلك فإنها تتفوق على الدين. وإن علمانية الأخلاق بهذا المعنى تكون عين علمانية المنطق وقواعد اللغة. فعندما يقال: إن المنطق وقواعد اللغة من الأمور العلمانية فهذا يعني أن هذين العلمين خارجان عن المنظومة الدينية، ويلزمان الحياد بالنسبة إلى الدين وعدم الدين، بمعنى أنهما مستقلاّن عن الإيمان والكفر، ومقدّمان عليهما. إن للعلمانية معاني وأنواعاً مختلفة، ويمكن تقسيمها إلى: معتدلة؛ ومتطرّفة. كما يمكن تقسيم العلمانية من الناحية الدينية إلى قسمين: «معارضة للدين»؛ و«متفوقة على الدين». وإن العلمانية المتطرّفة عبارة عن النظر إلى الأمور المقدّسة في ذاتها بعينٍ دنيوية، وتنزيل قداستها إلى الأمور الدنيوية. وأما العلمانية المعتدلة فتعني الاعتراف بوجود الحقائق والقِيَم ما فوق الدينية، والنظر إلى الأمور الخارجة عن الدين في ذاتها بوصفها أموراً ما فوق دينية، رغم اعتبارها ـ خطأً ـ من قبل المتدينين من الأمور الدينية.

٢. إن استقلال القِيَم الأخلاقية عن الإرادة «التشريعية» لله تنسجم مع التفسيرات والقراءات المختلفة في باب مصدر القِيَم الأخلاقية، حيث يمكن للقِيَم الأخلاقية أن تكون مستقلّةً عن الإرادة التشريعية لله، وفي الوقت نفسه تكون صادرةً:

**أولاً**: عن الإرادة «التكوينية» لله.

**ثانياً**: عن «الإنسانية» و«العقل» و«الوجدان»، أو «إرادة» الإنسان.

**ثالثاً**: «الإرادة» أو «الاعتبار» و«تواضع» العقلاء.

وجميع هذه الافتراضات إنما هي في الحقيقة أفهام متنوعة ومختلفة للنظرية القائلة: «إن جميع الأوامر الأخلاقية الموجودة في النصوص الدينية إنما هي أوامر إرشادية، وليست أوامر مولوية أو تعبدية». وعلى هذا الأساس فإن نفي تبعية الأخلاق للدين لا يقتضي في حدّ ذاته القول بأيّ واحد من

هذه الآراء، وإن القراءات والروايات المختلفة التي يتمّ أو يمكن الحصول عليها من المباني الأخلاقية ومصادر القِيَم الأخلاقية تعتبر علمانية على جميع المعاني المتقدّمة.

٣ـ لا ينبغي الخلط بين «الأخلاق العلمانية» وبين السياسة الخارجية للحكومات الغربية، وسلوك الغربيين تجاه الشرقيين، أو ما يجري حالياً في المجتمعات الغربية. كما لا يمكن الخلط بين الإسلام وبين السياسة الخارجية المتبعة في البلدان الإسلامية، أو سلوك المسلمين تجاه بعضهم، أو تجاه غير المسلمين، أو ما يجري حالياً في المجتمعات الإسلامية. صحيحٌ أن الأخلاق السائدة حالياً في المجتمعات الغربية هي أخلاق علمانية، إلاّ أن جزءاً من سلوكيات الغربيين ـ وخاصّة في مجال السياسة الخارجية ـ يمكن نقدها من زاوية الأخلاق العلمانية؛ لأن الأخلاق العلمانية تنفي مشروعية المعايير المزدوجة. وعلى أيّ حال فإن «الأخلاق الراهنة»، سواء في المجتمعات الدينية أو المجتمعات العلمانية، بعيدةٌ كل البُعْد عن «الأخلاق المثالية»، وكما ينبغي ـ بل يجب ـ الفصل بين الأخلاق الدينية الراهنة وبين الأخلاق الدينية المثالية، كذلك ينبغي ـ بل يجب ـ الفصل بين الأخلاق العلمانية الراهنة وبين الأخلاق العلمانية المثالية. وبعبارةٍ أخرى: إن القائم حالياً في المجتمعات الدينية وفي المجتمعات العلمانية هي «الأخلاق المحقّقة / بالفعل» (actual morality / morals)، والتي تتم دراستها في «الأخلاق التوصيفية» (descriptive ethics)، في حين أن «الأخلاق المنشودة / المثالية» (ideal morality morals) إنما تبحث في «الأخلاق المعيارية» (normative ethics). إن الهدف من هذه الدراسة هو بيان العلاقة بين الدين و«الأخلاق المثالية»، وليس العلاقة بين الدين و«الأخلاق المحقّقة»؛ فإن الأخلاق المحققة، سواء أكانت دينية أم علمانية، هي على كلتا الحالتين بعيدةٌ عن الأخلاق المثالية، ولذلك يمكن نقدها في ضوء الأخلاق المثالية. وإن التعاطي المنصف مع الغرب والحكم الواقعي والمقبول في معرض المقارنة بين الإسلام والغرب إنما يمكن فيما لو أجرينا المقارنة بين الأخلاق الفعلية للمجتمع الإسلامي وبين الأخلاق الفعلية للمجتمع الغربي، أو بين الأخلاق المثالية للإسلام وبين الأخلاق المثالية لدى الغرب. وأما المقارنة بين الأخلاق الفعلية للغربيين وبين الأخلاق المثالية للإسلام فإنها لا تؤدّي بنا إلى إثبات أن واقع المجتمعات الإسلامية من الناحية الأخلاقية أفضل من المجتمعات الغربية.

(11) source of normativity.

(١٢) لو أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة أن المراد من حقوق الإنسان إذا كان هو حقوق الناس بغضّ النظر عن أعراقهم أو مذاهبهم وألوانهم وجنسياتهم فيجب القول في مثل هذه الحالة: إن الذين يدَّعون وجود فرق بين «حقوق الإنسان الإسلامية» و«حقوق الإنسان الغربية» إنما ينكرون حقوق الإنسان من الأساس؛ لأن معنى هذا الادّعاء هو أن الإنسان بما هو إنسان ليس له حقّ. وبعبارةٍ أخرى: إن حقوق الإنسان بما هو إنسان مقولة ما فوق دينية. وبطبيعة الحال فإن الإعلان العالمي إنما هو اجتهاد من بعض البشر الذين يجوز في حقّهم الوقوع في الخطأ، ولذلك فإن هذا الإعلان قابل للطعن والتغيير والإصلاح، ولكنّ المسألة هي أن نقد وإصلاح هذا الإعلان العالمي بالاستناد إلى الفتاوى الفقهية ليس ممكناً؛ لأن حقوق الإنسان بما هو إنسان ليست مسألة فقهية حتّى يمكن الإجابة

عنها من خلال اللجوء إلى منهج الاستنباط الفقهي. إن حقوق الإنسان من المسائل الفلسفية، والمسائل الفلسفية تستدعي حلولاً وأدلة فلسفية.

(١٣) من وجهة نظري إن الحقوق الطبيعية حقوق أخلاقية، بمعنى أنها تنبثق عن الأخلاق؛ لأن أفضل تبرير نمتلكه لصالح هذه الحقوق، والقول بوجوب احترامها، هو التبرير الأخلاقي.

(١٤) روى الشيخ الكليني، في أصول الكافي، عن الإمام جعفر الصادق‹ع› أنه قال: «يا هشام، إنّ لله على الناس حجّتين: حجّةً ظاهرة؛ وحجّةً باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة‹ع›، وأمّا الباطنة فالعقول» (الكافي ١: ١٥). ورُوي عن الإمام عليّ‹ع› أنه قال: «العلم علمان: مطبوع؛ ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع». (نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة رقم ٣٤٨). وحيث إن المدركات العقلانية والوجدانية من الإلهامات الإلهية يمكن القول: إن جوهر العلمانية الأخلاقية عبارة عن ادّعاء تقدُّم «حدَّثني عقلي عن ربّي» على «حدَّثني فلانٌ عن فلان».

(١٥) من الضروري التذكير بأن الدين والالتزام الديني في حدّ ذاته لا يقتضي أيّ موقف خاصّ في ما يتعلَّق بالارتباط بين الدين والأخلاق، بمعنى أنه ليست هناك أيّ ملازمة بين «التديُّن» و«الاعتقاد بدينية الأخلاق»، وبين «عدم التديُّن» و«الاعتقاد بعلمانية الأخلاق»، فقد يكون الشخص متديناً ومع ذلك يؤمن باستقلال الأخلاق عن الدين، بل وحتّى تقدّم الأخلاق على الدين. ومن ناحيةٍ أخرى، قد يكون الشخص ملحداً وفي الوقت نفسه يرى تبعية الأخلاق إلى الدين، أو أن يقول بقيام الأخلاق على الدين. ومن السذاجة أو التغرير بالعامة إذا فسّر الاعتقاد باستقلالية الأخلاق عن الدين، أو فسّر تقدُّم الأخلاق على الدين، بأنه يعني ضعفاً في الإيمان والاعتقاد، أو أنه يعني الإلحاد والردّة. ومع ذلك فإن الالتزام الديني مَدينٌ في معقوليته إلى القول بنظرية تقدُّم الأخلاق على الدين، وإن «التعهُّد والالتزام الديني» مقولة أخلاقية.

(١٦) من زاويةٍ عامة يمكن تقسيم المعايير والقِيَم العقلانية إلى قسمين: قِيَم ومعايير معرفية (أخلاق الإيمان أو أخلاق البحث والتفكير)؛ والمعايير والقِيَم الأخلاقية (أخلاق السلوك). وعلى هذا الأساس فإن الأخلاق بالمعنى الخاصّ للكلمة تعني «أخلاق السلوك»، أو «أخلاق التفكير والبحث» أيضاً. ومرادُنا من تقدُّم الأخلاق على الدين هو تقدُّم الأخلاق بالمعنى العامّ للكلمة على الدين. وفي ما يتعلَّق بهذا المورد انظر: الفصل الثاني من كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق). ويمكن تسمية مجموعة الأخلاق السلوكية وأخلاق الإيمان أو أخلاق البحث والتفكير بـ «شريعة العقل». وعلى هذا الأساس فإن مرادنا من تقدُّم «شريعة العقل» على «شريعة النقل» هو تقدُّم مجموع القِيَم والمعايير والضرورات والمحظورات المعرفية والأخلاقية على القِيَم والضرورات والمحظورات الشرعية والفقهية. وقد قدّم لي الأستاذ القدير السيد مصطفى ملكيان توضيحات قيِّمة بشأن مساحة الأخلاق. وسوف أنقل هنا نصّ عباراته تعميماً للفائدة: «بطبيعة الحال في هذه الزاوية العامة تشتمل الأخلاق على أقسام أخرى أيضاً، غير أخلاق الإيمان وأخلاق السلوك، ومن بينها: أخلاق «الأحاسيس والعواطف والمشاعر»، (من قبيل: أن تتوكل على الله فقط، وأن تخشى من ذنوبك فقط، وأن تخرج حبّ الدنيا من قلبك)، وأخلاق

«الرغبات» (نية المؤمن خيرٌ من عمله، مثلاً). ومن وجهة نظري سيكون لنا على القاعدة ( in principle) فروعاً أخلاقية في الرؤية العامة بعدد المساحات الرئيسة من وجود الإنسان.

ومن الجدير ذكره أيضاً أن مجموع الأخلاق من بعض الاعتبارات ناظرةٌ إلى العمل (العمل بمفهومه الموسّع جدّاً)، وبهذا الاعتبار تكون أخلاق الإيمان والتفكير والتحقيق من أخلاق العمل أيضاً؛ لأنها ترتبط بعمل اسمه الإيمان أو التفكير والتحقيق.

(17) cogniser/epistemic agent.

(١٨) إن التفكيك والفصل بين الركن الخارجي للمعرفة الدينية والركن الداخلي لها، والتأكيد على وجود مثل هذا الركن، والسعي إلى بيان طبيعة وتأثير هذا الركن في بلورة وتحوُّل المعرفة الدينية من الخدمات القيِّمة للدكتور عبد الكريم سروش. انظر في هذا الشأن: (سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت «نظرية تكامل المعرفة الدينية»، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط).

(١٩) يطلق على هذين الدليلين في فلسفة الأخلاق مصطلح: «الدليل الذي يبرِّر العمل» ( justifying reason for action)؛ و«الدليل المحفِّز إلى العمل» (motivating reason for action).

(٢٠) لا نعني بالشهود هنا الشهود الإفلاطوني أو الشهود المصطلح عليه في الفلسفة الإسلامية بـ «العلم الحضوري»، وإنما المراد هو الشهود بالمعنى المصطلح في الفلسفة التحليلية. إن موضوع ومتعلق هذا الشهود **أوّلاً** وبالذات هو المفاهيم، **وثانياً** وبالعرض هو المصاديق. وعلى هذا الأساس فإن كان هذا الشهود نوعاً من العلم فهو من العلم الحصولي، وليس من العلم الحضوري. وهناك اختلافٌ بين الفلاسفة وعلماء المعرفة الحديثة في ما يتعلَّق بالطبيعة والمنشأ والاعتبار والمنـزلة المعرفية لهذا الشهود، وكذلك القوّة التي نحصل من خلالها على هذا الشهود. إلاّ أنني أرى أن بعض أنواع هذا الشهود تحظى تحت ظروف معينة باعتبار أولي، وعليه تكون معقولة، وإنْ كان هذا الاعتبار قابلاً للزوال والرفع والخفض بطرقٍ متنوّعة. وللمزيد من التوضيح انظر:

- Audi, R. (1998) «Moderate Intuitionism and the Epistemology of Moral Judgment», Ethical Theory and Moral Practice, 1,1, 15 - 44.

(٢١) ومرادنا من العقل هنا هو العقل بمعنى أداة فهم النصّ، والوسيلة لكشف مراد صاحب النصّ (الكاتب)، وكذلك العقل بمعنى المصدر المستقلّ للمعرفة. إن هذين النوعين من العقل لا يمكن التفكيك والفصل بينهما على المستوى العملي، وإنما التفكيك بينهما يكون مجرّد تفكيك نظري؛ لأن العقل الذي يشكِّل أداةً لفهم النصّ يحتاج في فهم مضمون النصّ والتصديق به إلى توظيف المعلومات التي تمّ الحصول عليها أو يمكن الحصول عليها من سائر القنوات المعرفية. فمثلاً: لو ادّعى متكلِّمٌ أو كاتب أمراً، وكان لدينا دليلٌ أقوى من مدّعاه، فإننا في مثل هذه الحالة لن نستطيع القبول بظاهر كلامه، وإذا كنا نعلم أنه شخصٌ عالم، ولا يقول الشيء جزافاً، عمدنا إلى تأويل كلامه، وتخلينا عن المعنى الظاهر منه. وببيانٍ أوضح: هناك الكثير من الآيات القرآنية التي تدلّ بحَسَب ظاهرها على أن الله جسمٌ، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾، و﴿**الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾، ومع ذلك

يذهب الكثير من المفسِّرين إلى الاعتقاد بأننا؛ حيث نمتلك أدلّةً أقوى على استحالة أن يكون الله جسماً، نرفع اليد عن هذا الظهور. وإن تلك الأدلة التي نرفع اليد من أجلها عن ظاهر الآيات إما أدلة من داخل الدين؛ أو إنها أدلة من خارج الدين. وفي الحالة الأولى صحيحٌ أن الأدلة مورد البحث هي حصيلة الفهم العقلي الذي هو أداة فهم النصّ، إلاّ أن إدراك التهافت بين جزءين من النصّ، وأسلوب حلّ هذا التهافت، وأصل فهم النصّ، إنما يأتي من طريق العقل الذي هو مصدر مستقلّ للمعرفة. وأما في الحالة الثانية فيكون تدخل العقل المستقلّ في فهم النص واضحاً، من دون حاجة إلى مزيدٍ من الشرح والبيان.

(٢٢) نهج البلاغة، الحكمة رقم ٢٨١.

(٢٣) كما أشرنا في كتاب «الدين في ميزان الأخلاق» فإن بعض المجدِّدين، من أمثال: الغزالي، كانوا يعتقدون بأن الفقه قد ضيَّق المساحة على الأخلاق، وقلنا: إن هذا الحكم إنما يشرح ـ إلى حدٍّ ما ـ علاقة الفقه بالأخلاق الفردية، وأما في ما يتعلَّق بارتباط الفقه بالأخلاق الاجتماعية فيجب القول: إن الفقه قد حلّ محلّ الأخلاق؛ إذ حتّى مَنْ كان على شاكلة الغزالي ينظر إلى الفقه بوصفه من الأخلاق الاجتماعية.

(24) moral ontology.

(25) moral epistemology.

(26) metaphysical / ontological.

(27) epistemological / epistemic.

(28) self - evident.

(29) basic.

(30) derivative.

(٣١) إن الذي يستخدم تعبير المتبنّيات الأخلاقية والمتبنّيات الفقهية، ويتحدّث عن مقولاتٍ من قبيل: «علم معرفة الأخلاق»؛ و«علم معرفة الفقه»، غير مضطرّ إلى افتراض «النـزعة المعرفية» (cognitivism) في الأخلاق والفقه. كما يمكن لأصحاب النـزعة اللامعرفية (non-cognitivists) في حدود قولهم بنوعٍ من «العقلانية» في الأخلاق والفقه أن يتحدثوا بشأن «المتبنّيات» الأخلاقية والفقهية. كما يمكن لهم التعبير بالحكم (judgment)، بدلاً من التعبير بالإيمان أو التصديق (belief)، وأن يتحدثوا عن تبرير الأحكام الأخلاقية والفقهية والعلاقة بينهما. وقد ذكرت هذا الأمر في كتابٍ لي تحت الطبع بعنوان: (أخلاق تفكُّر أخلاقي) بشرحٍ وتفصيل أكبر.

(٣٢) لمكان الشبه بين هذا الرأي والوضعية الحقوقية (positivism) يمكن تسمية هذا الرأي بالوضعية الفقهية.

(33) justification.

(34) knowledge.

(35) theoretical justification.

(36) practical justification.

(٣٧) يذهب أكثر علماء المعرفة من الحداثويين إلى الاعتقاد بأن التبرير المعرفي لا يستلزم الصدق.

(٣٨) لقد عقد البحث إلى حدٍّ كبير في باب أنواع التبرير المعرفي وخصائص تبرير المتبنّى أو القضية أو الحكم في مبادئ التفكير الأخلاقي.

(٣٩) يمكن تعريف المتبنّيات الكلامية ـ الإلهية بمختلف الصور. وإن بعض هذه التعريفات على النحو التالي: «إن كل عقيدة تتعلق بالله والحياة بعد الموت والحياة قبل الولادة والعالم وما وراء العوالم الطبيعية وما إلى ذلك فهي عقيدة كلامية»، و«إن كل عقيدة واردة في النصوص الدينية المقدسة فهي عقيدة كلامية»، و«كل عقيدة منشؤها التعبُّد بما جاء به حملة النصوص المقدّسة فهي عقيدة كلامية». إن دعوى القائلين بتبعية معرفة وتبرير المتبنّيات الأخلاقية لمعرفة وتبرير المتبنّيات الكلامية يمكن تقريرها على أساس جميع هذه التعريفات والتعاريف المماثلة، ولذلك لا يبدو أننا مضطرّون في مقام نقد هذه الرؤية إلى اتّخاذ موقفٍ خاصّ في ما يتعلّق بتعريف المتبنّيات الكلامية، أو أن نقدِّم واحداً من هذه التعاريف على غيره منها. وهنا أتقدَّم بالشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على هذه الالتفاتة.

(40) prima facie justification.

(41) ultima facie justification.

(٤٢) وهذا في الحقيقة هو ما كان يقول به العَدْلية (من الشيعة والمعتزلة). وكما رأينا في الفصل الأول من كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق) فإن العَدْلية كانوا يفترضون فهماً وتفسيراً خاصّاً لأصل العدل ـ الذي هو أصلٌ أخلاقي ـ، وعلى أساسه يبادرون إلى تفسير أصل التوحيد الذي هو أصلٌ كلامي، وهذا يعني أنهم كانوا يقيمون مضمون متبنّياتهم الكلامية في باب التوحيد والإرادة والقدرة الإلهية من خلال متبنّياتهم الأخلاقية التي اتّفقت كلمتهم عليها.

(٤٣) في هذا الشأن انظر: الدين في ميزان الأخلاق، الفصل الرابع، الفقرة (٤ / ٤). إن من أهم قواعد علم الكلام القديم «قاعدة اللطف»، التي تشكِّل قاعدةً للكثير من المتبنيات الكلامية، من قبيل: ضرورة إرسال الرسل وهداية البشر. وإن هذه القاعدة في الحقيقة بيان للقِيَم والمعايير الأخلاقية الناظرة إلى فعل الله والحاكمة على سلوكه.

(٤٤) كما أن الاستدلال على وجود الأحكام الشرعية يتوقَّف على أن يكون الله والنبي صادقين، وليسا بمحتالين، وأن يكون الأنبياء وملائكة الوحي أمناء. وعلى هذا الأساس إنْ كانت هذه الأمور فاقدة للقِيَم الأخلاقية، أو لم تكن ملزمةً من الناحية الأخلاقية، لن يكون هناك من سبيلٍ يثبت أن الله ورسله واجدون لهذه الأوصاف، وبتَبَع ذلك لن يكون هناك من طريق للاستدلال على وجود الأحكام الشرعية. وعليه فإن مجرد تبعية المتبنّيات الفقهية للمتبنّيات الكلامية لا يستلزم إحلال النقل محلّ العقل، أو إحلال الفقه محل الأخلاق.

(٤٥) إن من بين الشواهد التي يمكن إقامتها على هذا الادّعاء هي أن اختلاف آراء الناس بشأن المتبنّيات الكلامية والعقائد الدينية أكثر بكثيرٍ من اختلاف آرائهم بشأن الأحكام الأخلاقية؛ فإن الكثير من الناس الذين يتبنّون عقائد كلامية مختلفة أو لا يؤمنون بأيّ مفردةٍ دينية أو كلامية يتمسَّكون بقِيَم أخلاقية واحدة ومتشابهة.

(٤٦) إن أنصار هذه الرؤية ليس لديهم أدنى تصوُّر بشأن «الأخلاق الاجتماعية»، ويتنـزَّلون بالأخلاق إلى «الأخلاق الفردية»، والعلم بالفضائل والرذائل النفسية، أو المستحبّات والمكروهات، ولذلك فإنهم لا يصرِّحون بأن الفقه بديلٌ عن الأخلاق الاجتماعية. إلا أن اللازم الطبيعي والمنطقي لمثل هذه الرؤية عبارة عن إحلال الفقه محلّ الأخلاق الاجتماعية. وكما تقدّم ـ وبناءً على المعايير الحديثة ـ فإن قسماً من الفقه ـ وهو الذي يعمل على تنظيم العلاقات الاجتماعية (فقه المعاملات) ـ هو نوعٌ من الأخلاق الاجتماعية الدينية.

(٤٧) إن هذه الأدلّة تقول في الحقيقة: إن حاجة الإنسان إلى الدين والوحي تعود إلى نقصان عقله، وارتهانه للأهواء. وبعبارةٍ أخرى: إن هذه الأدلة تقوم على فرضية أن الهداية الأخلاقية من أهمّ ما يتوقّعه الإنسان من الدين.

(٤٨) إن علماء الإسلام في ما يتعلَّق بإثبات حاجة الإنسان إلى الوحي، وكذلك في ما يتعلَّق بتقدُّم النقل على العقل، يؤكِّدون كثيراً على وقوع العقل في أسر الهوى أيضاً. من باب المثال: انظر: (المنتظري، باب مفتوح اجتهاد: پاسخي به پرسشهاي دكتر عبد الكريم سروش، كيان: ١٥). يقول المنتظري: «ثم إن الإنسان ليس عقلاً محضاً، وإنما هو مزيج من العقل والوهم والشهوة والغضب، ومهما تكامل عقله يبقى في لا شعوره أسير الأهواء والرغبات النفسية، وسيبقى واقعاً تحت تأثير التقاليد والأهواء وأنواع الحبّ والبغض والأنا والعناد، إلاّ مَنْ عصمه الله تعالى. من هنا فإن الله تعالى، من منطلق لطفه ورحمته وكرمه، وكونه خبيراً وبصيراً، قد بعث الأنبياء العظام؛ لتنبيه الناس، وتعزيز فطرتهم، وتقوية عقولهم؛ ليخبرهم بالحقائق والمصالح والمفاسد، وعواقب أعمالهم القهرية ـ التي يعجز العقل عن إدراكها واكتشافها ـ، ويرشدهم إلى طريق الوصول إلى السعادة الدائمة... نستنتج من هذه المقدّمات أن العقل وإنْ كان حجّةً شرعية، ورغم إيماننا بأن بعض أحكام الشرع تكون بحكم العقل محكومةً بالزمان والمكان، ومن الممكن بحَسَب الاستنباطات الحصول على ملاكات قطعية بالنسبة إلى بعض الأحكام، بحيث يتغيَّر موضوع الحكم أو يتوسَّع، أو بعد المقارنة بين حكمين متزاحمين وإحراز أهمّية أحدهما يتمّ بحكم العقل إحراز أهمّية أحدهما، ويتمّ التخلي عن الحكم الآخر مؤقَّتاً، بَيْدَ أن أحكام الإسلام لا تقوم على العقل فقط، وإن مجال العقل الأوسع يكون في دائرة الأصول الاعتقادية والأمور الفطرية، وإن المبنى الرئيس في الأحكام الفقهية، حتّى في المعاملات والسياسات والعقوبات، التي هي الأحكام الإمضائية، هو الكتاب والسنّة، رغم أن حجِّية الكتاب والسنّة يتمّ الحصول عليها من العقل. إذن لا يحقّ لنا أن نترك ظواهر الكتاب والسنّة والأحكام القطعية التي وصلت إلينا يداً بيدٍ من طرق خاصة وبطانة الأئمّة المعصومين بالكامل؛ لمجرد احتمال

محدوديتها». (المنتظري، باب مفتوح اجتهاد: پاسخي به پرسشهاي دكتر عبد الكريم سروش، كيان: ١٥. والتأكيدات من جانبنا).

هناك في ما يتعلق بهذا الكلام الكثير من الأسئلة والإشكالات التي لا مجال إلى ذكرها، وإنما نكتفي هنا بذكر بعض هذه الأسئلة:

١ـ هل حكم العقل الذي يقول: إن القرآن والسنة حجّةٌ هو حكمٌ مطلق؟ بمعنى:

٢ـ هل العقل يقول: إن الظن المستند إلى ظاهر الكتاب (القرآن) والسنّة حجّة في مقابل الظنّ العقلي الأقوى منه أيضاً؟

٣ـ هل الإنسان (أ) في ما يتعلَّق بدائرة الفطريات والعقائد، و(ب) في مقام «نقل» الروايات والأحاديث عن المعصومين، وكذلك (ج) في مقام «فهم» و«استنباط» الأحكام الشرعية من الكتاب والسنّة، عقلٌ محض وخالص، أم أنه في هذه المقامات «مزيجٌ من العقل والوهم والشهوة والغضب، ومهما تكامل عقله يبقى في لا شعوره أسير الأهواء والرغبات النفسية، وسيبقى واقعاً تحت تأثير التقاليد والأهواء وأنواع الحبّ والبغض والأنا والعناد»؟.

٤ـ إذا كان هناك من طريق للحيلولة دون تأثير الأهواء والنـزعات النفسية في نقل الأحاديث والروايات، وفي استنباط الأحكام الشرعية من ظواهر الكتاب والسنّة، فلماذا لا يمكن توظيف ذات هذا الطريق للحيلولة دون تأثير الأهواء في حكم العقل؟

٥ـ لو كان الطريق الوحيد للحيلولة دون تأثير الأهواء والنـزعات النفسية في حكم العقل يكمن في اعتبار وحجّية حكم العقل المشروط بتحصيل القطع واليقين فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الحكم المستفاد من النقل؟

٦ـ ألا يقتضي هذا الشرط عصمة جميع الرواة والفقهاء والمقلّدين؛ كي لا يحصل هناك خطأ في فهم حكم الله والعمل به؟

٧ـ لو كان الظنّ النوعي ـ الذي يمكن أن يجتمع مع الوَهْم الشخصي أيضاً ـ في ما يتعلَّق بالأحكام المستندة إلى النقل كافياً فلماذا لا يكون الأمر بالنسبة إلى الأحكام المستندة إلى العقل كذلك أيضاً؟

٨ هل عدد الأحكام (القطعية) التي وصلتنا من طريق النقل أكثر من الأحكام القطعية التي وصلت إلينا من طريق العقل؟

٩ـ هل يحقّ لنا؛ بمجرد احتمال كون بعض الأحكام مطلقة، أن نتخلّى عن جميع القِيَم الأخلاقية المعارضة لتلك الأحكام مرّةً واحدة؟

١٠ـ لو كان نشاط العقل في الأصول الاعتقادية والفطريات أكثر فأين تكمن مساحة اعتبار العقل العملي، وخاصّة العقل العملي الأخلاقي؟

إن أغلب القِيَم والمعايير المعرفية التي يتبعها العقل النظري في أصول العقائد والفطريات ليست «قطعية»، بل «ظنّية»، وإن الظنّ الذي نمتلكه بالنسبة إلى هذه القِيَم والمعايير من حيث القوة والضعف لا يختلف أبداً عن الظنّ الذي نمتلكه بالنسبة إلى القِيَم والمعايير الأخلاقية. وفي هذه الصورة فإن

مساحة أصول الدين لن تختلف عن مساحة فروع الدين، ومن دون العقل الظنّي لا يمكن لنا أن نخطو خطوةً في كلتا هاتين المساحتين.

وطبعاً نحن لا ندّعي وجوب التخلّي عن ظواهر الكتاب والسنّة بشكلٍ كامل؛ لمجرد احتمال محدودية بعض الأحكام. إن اتباع الظنّ المعتبر هو غير اتّباع الحَدْس والظنّ والوَهْم والتخمين ومجرّد الاحتمال. وكما قلنا مراراً: إن مدعانا هو أنه لو حصل التعارض بين الظن النقلي وبين الظن العقلي والتجريبي الأقوى منه هل تفقد ظواهر الكتاب والسنّة ظهورها أو حجِّيتها بحكم العقل العرفي وعرف العقلاء؟

(٤٩) إن لهذا الدليل جذوراً تاريخية قديمة في المصادر الكلامية والفقهية، إلاّ أن ذكر مثال جديد بهذا الشأن لا يخلو من فائدةٍ. قال الشيخ المنتظري في إجابته عن أسئلة الدكتور عبد الكريم سروش: «النقطة الرابعة: صحيحٌ أن العقل حجّةٌ إلهية وهبها الله للإنسان، بل هو «أمّ الحجج»؛ لأن حجية الكتاب والسنّة إنما تثبت من طريق العقل، وإن الله سبحانه وتعالى في الكثير من آيات القرآن الكريم يحيل الناس إلى التعقُّل والتدبُّر، وقد أنكر على أولئك الذين يتجاهلون المحكمات العقلية، ويتبعون الأوهام والخرافات والأهواء النفسية، ويطيعونها طاعة عمياء. وفي الحديث المرويّ عن الإمام الرضا‰: «صديقُ كلّ امرئ عقله، وعدوّه جهله». وفي حديثٍ آخر عرّف العقل بأنه: «ما عُبد به الرحمن، واكتسب به الجنان» (الكافي ١: ١١). ولكنْ يجب الالتفات إلى أن العقل البشري هو مثل وجوده محدودٌ وناقص، ولا يمكنه الإحاطة بجميع نظام الوجود والماضي والمستقبل وعواقب الأمور والمصالح والمفاسد والنتائج القهرية المترتّبة على الأعمال. وعلى الرغم من قطعية حكم العقل الاجمالية في ما يتعلَّق بالفطريات والقضايا الكلية، وما يعبَّر عنه بـ «المستقلاّت العقلية»، إلاّ أنه، بالنسبة إلى الكثير من القضايا الجزئية، ومصالح الأعمال ومفاسدها، وخصوصيات عالم الغيب، والحياة الأخروية، ومعرفة طريق السعادة في النشأة بعد الموت، وكيفيتها، عاجزٌ. من هنا رُوي عن الإمام زين العابدين‰ أنه قال: «إن دين الله لا يُصاب بالعقول الناقصة». (بحار الأنوار ٢: ٣٠٣). (المنتظري، باب مفتوح اجتهاد: پاسخي به پرسشهاي دكتر عبد الكريم سروش، كيان: ١٥. والتأكيدات من جانبنا). وانظر أيضاً: (كديور، أز إسلام تاريخي به إسلام معنوي، سنت وسكولاريسم: ٤٢٨ ـ ٤٢٩، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط). يقول الشيخ محسن كديور: «إن الأحكام الشرعية هي الطريق إلى تحصيل الغايات الدينية المتعالية، وإن الطريق إنما يكون معتبراً إذا كان موصلاً للغاية والقصد. فإنْ أحرزنا بالقطع واليقين (وليس بالظنّ والحَدْس) أن الطريق الآخر لا يؤدي إلى الغاية سقط عن الاعتبار... ومضافاً إلى ذلك فإن حصر الأحكام الدينية بالأحكام الثابتة والعادلة والعقلائية الموجودة في الكتاب والسنّة تحصّننا من السقوط في مغبة العقل الظنّي ولوازمه». (ذات التأكيدات من جانبنا).

في مقابل هذه الكلمات يمكن لنا أن نتساءل:

١ـ إذا كانت ظنية حكم العقل بمعنى ضعفه الكمّي فلماذا لا تكون ظنية النقل بمعنى ضعفه الكمّي أيضاً؟

٢. لو كان تأثير الوحي في حياة الإنسان متوقفاً على فهم وإدراك مضمونه ومفاده من طريق العقل فكيف يتمّ في مثل هذه الحالة جبران نقصان العقل من طريق الوحي؟

٣. هل عجز العقل عن اكتشاف حكم الله يستلزم عجزه في الكشف عن بطلان وعدم صوابية الفهم والتفسير الخاصّ لحكم الله أيضاً؟

٤. هل ثبت أصل الأحكام الشرعية وشمولها للعالم الجديد بالقطع واليقين حتّى يكون رفع اليد عن تلك الأحكام متوقِّفاً على القطع واليقين؟

٥. هل القول بـ «التشكيك الأخلاقي» أسلوبٌ مناسب للدفاع عن «الواقعية الفقهية»؟ وهل «التشكيك الأخلاقي» يؤدّي إلى «التشكيك الفقهي» من الناحية المنطقية؟

٦. ما هو اختلاف العقل الظني عن النقل الظني حتّى يجب تجنُّب السقوط في مغبته ولوازمه؟

٧. وأخيراً، هل يمكن أساساً إثبات عدالة أو ظلم، وعقلانية أو عدم عقلانية، حكمٍ ما، على نحو القطع واليقين؟

باعتقادنا يجب عدم ربط مصير حقوق الإنسان وسائر القِيَم الأخلاقية، وبتبعها الأحكام الشرعية، بقطع الفقهاء ويقينهم؛ وذلك لأن هذا القطع إنما هو معلّل وليس مدلّلاً. وفي ما يتعلَّق بالمعنى الصحيح للحديث القائل: «إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة» انظر: كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق) «دين در ترازوي أخلاق»، الفصل الرابع، الفقرة (٤ / ٣ / ٢).

(50) self - deception.

(٥١) كما كان العرفاء من المسلمين يؤكِّدون على وقوع العقل في مخالب الأهواء والطمع والشهوة والغضب، ويبحثون عن سرّ حاجة الإنسان إلى «الدين» و«المحبة» في هذا الأمر. وإن الحلّ الذي يقدِّمونه لتحرير العقل يكمن في الإيمان والتسليم لله والأنبياء، والحلّ الآخر هو الحبّ. ولكنْ من الواضح أن العرفاء لم يكونوا يعرفون العقل والعقلانية الأخلاقية، وإن العقل الذي كانوا يذمّونه هو العقل الآلي المصلحي والنفعي والأناني. وكانوا يرَوْن أن هذا العقل يحول دون عودة الإنسان إلى الدين وسماع دعوة الأنبياء، كما يمنع من المحبة، ويعتبرها مصدراً للغرور والعصيان والتكبُّر والتفرعن والطغيان والاستغناء عن الأنبياء. ولكنّ العرفاء ـ خلافاً للفقهاء ـ لا يأمرون بتعطيل وإلغاء العقل، وإنما يؤكِّدون على تحريره. ويبدو أنه تأكيدٌ في محلّه تماماً، رغم أننا سنرى أن تحرير العقل إنما يعني تحريره من أسر العقل الاقتصادي والآلي. وإن الدين والحبّ وإنْ كانا يلعبان دور المساعد في هذا المورد، إلاّ أن الفهم الصحيح للدين من جهةٍ، وصفات وخصائص المعشوق والمحبوب من جهةٍ أخرى، تلعب دوراً هامّاً في هذا الشأن. من هنا إذا لم يكن التديُّن مقروناً بالفهم الصحيح للدين، وإذا لم يكن الحبّ مصحوباً باشتمال المعشوق على السجايا والكمالات الأخلاقية، فإن النتائج المترتّبة على هذا الدين وهذا الحبّ ستكون معكوسةً، وسوف يعملان على التسريع من انحطاط الإنسان أخلاقياً. ولبُّ الكلام هو أن تأثير الدين في تهذيب أخلاق الإنسان رهنٌ بأن يعتقد الفرد بتقدُّم الأخلاق على الدين. وقد يتوقَّف تأثير الحب في تهذيب الأخلاق على أن يختار الفرد معشوقاً متّصفاً بالفضائل والسجايا

الأخلاقية. إن لتقدُّم الأخلاق على الدين فرضيتان:

١. وجود واعتبار العقل والعقلانية الأخلاقية؛

٢. تقدُّم العقل والعقلانية الأخلاقية على العقل والعقلانية الاقتصادية.

(٥٢) وانظر أيضاً: الأنعام: ٤٣؛ النحل: ٦٣؛ النمل: ٢٤؛ العنكبوت: ٣٨.

(٥٣) انظر: الشرح التفصيلي لرؤية الأشاعرة في الفصل الأول من كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق)، الفقرة (١ / ٢).

(٥٤) في اعتقادنا إن الأكثرية الساحقة من علماء الشيعة يلتزمون في أعماق ضمائرهم بهذه النظرية، رغم أن القليل منهم يصرِّحون بولائهم وتبنّيهم لها.

(٥٥) رحيم پور أزغدي، پيامبران بي حواس ودين در حاشيه، مدارا ومديريت: ٦٧٩. (التأكيدات المضافة من جانبنا).

(٥٦) المصدر السابق، ٦٧٠.

(٥٧) في ما يتعلَّق بالتناغم بين الإسلام والليبرالية انظر: (ملكيان، معنويت گوهر أديان (١)، سنّت وسكولاريسم: ٢٧٦ ـ ٣٠٦، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط).

(٥٨) انظر: رحيم پور أزغدي، پيامبران بي حواس ودين در حاشيه، مدارا ومديريت: ٦٧٠.

# البنى المعرفية والمنهجية للفكر التكفيري
## قراءةٌ نقدية في المستند الديني

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد(*)

**المدخل**

كان مسار المسلمين من بعثة النبيﷺ حتّى محنة ابن حنبل مساراً معرفياً مقبولاً في سماته العامة، ومنسجماً إلى حدٍّ كبير مع حقائق المنطق العلمي السليم والعقل الإنساني، سواء في أدوار التشكُّل الأولى لمدارس الاجتهاد أو في اكتشافهم لمسالك الاجتهاد التي نتج عنها نشوء المذاهب الفقهية، وما تفرَّع عنها من اتجاهات للاستنباط.

صحيحٌ أن العصر الأول شهد في بعض أوقاته (قراءةً حرفية للنصّ)، وكان اتجاه التفسير بالمأثور هو الغالب، وتوقّف كثيرٌ عن الفتوى والخوض في مستجدات الأزمان، لكنّ ذلك الاستثناء لم تنتج عنه مباشرة موجة نصوصية، فلقد كان اختيار أشخاص قلائل، بينما كان الاتجاه العام هو الفهم العقلي للنصّ.

### ١ـ الجذور التاريخية للفكر المتشدِّد

صحيحٌ أيضاً أن حالات من العنف الديني قد ظهرت في هذه الفترة، مثل: ممارسات خالد بن الوليد في ما يُسمّى بحروب الردة، ومعارك الخوارج مع جيش عليعليه السلام، وما تبلور عنهم من أفكار متطرفة وشاذة، استثمرت انشغال الدولة بحروب أهلية متعددة، فاستغلت الضعف والانقسام، وأعلنوا أفكاراً وبنىً جديدة، منها:

---

(*) رئيس قسم الدراسات العليا في كلِّية الفقه، ومدير مركز الدراسات، في جامعة الكوفة. من العراق.

استبدال الخليفة الشرعي بعد اتهامه بالتقصير، واعتبارها ذنوباً كبائر، والكبائر عندهم مكفّرة بأمرين: أحدهما للصلاة؛ وآخر للحرب[1]، وجعلوا أمر الخلافة شورى عامة بعد أن كان شورى خاصة، وحوّلوا الأمر بالمعروف إلى الجهاد، وأفتوا بالهجرة من البلاد التي يسيطر عليها (مَنْ يرونه ظالماً) فراراً إلى الجبال، وأعلنوا أنفسهم جماعة تطهيرية ـ إزاء انحراف تصوَّروه، ثم ارتكبوا على هذه البنى الفكرية جرائم قتلٍ، ومثَّلوا بالقتلى، كما حصل لـ (عبد الله بن خباب)[2]، لكن الإمام عليعليه السلام عاملهم بأنهم قتلة ومجرمون ومارقون وخارجون عن الطاعة الشرعية.

إن هذه الحركة بدأت بداية سياسية، فقد كان التنظير الفكري لها أقل من الجهد السياسي، وكذلك أقل من الجهد الحركي القتالي، وكلّ ما كان لهم من بنى فكرية كانت وظيفته شرعنة حركتهم القتالية، وتبرير خروقاتهم، مثل: تكفير مرتكب الكبيرة، التي على أساسها صاروا يقتلون أهل الإسلام، ويَدَعون أهل الأوثان[3].

بَيْدَ أن هذه الحركة قد تلاشى وجودها الفعلي بعد عقود من الزمان، ووقف جميع مَنْ يسمون أنفسهم أهل السنة آنذاك ضدها؛ لأنها لم تقف في خصومتها عند الإمام عليعليه السلام، إنما استمرت تقاتل دولة بني أمية، فتضامن أهل السنة مع الدولة والحكام، وقاتلوا الخوارج.

أما فكرياً فقد هاجمتها كتب الفرق والعقائد وعلم الكلام هجوماً كبيراً، وانتهت هذه الموجة بعد ظهورها بمائة عام تقريباً، أي في (١٤٥هـ). لكنها في أثناء وجودها لم تؤثِّر على مسار تطوُّر المعرفة الدينية، فكانت الاتجاهات العقلية قد تنامت، وظهر الأشاعرة والمعتزلة، وكانت مدرسة أهل البيتعليهم السلام تمارس بناء العقل الإسلامي الوسطي إلى جنب هذه المدارس، بفاعليةٍ عالية، رغم حصار السلطة لها.

إن بداية مشكلة التكفير ـ إذا تجاوزنا تجربة الخوارج ـ نجدها في زمن المأمون العباسي، أواخر القرن الثاني، الذي تبنّى فكر المعتزلة ومقولاتهم، ومنها: خلق القرآن. وبدافع من غلواء السلطة، وتداعيات امتلاك القوة، وطبيعة الاستبداد، صار يفرض رأي السلطة على الناس الذين يخالفونه، فاعتقل أحمد بن حنبل وضرب؛ لعدم انصياعه لفكر السلطة في مسألة خلق القرآن، حيث امتنع، حتّى أطلق سراحه.

وحينما تبدلت عقيدة السلطة، بمجيء المتوكِّل، الذي أعلى شأن أحمد، وقمع المعتزلة، ونشر أصحاب أحمد في المساجد، يبشِّرون بآرائه، فصار إماماً (لأهل السنّة). وعندي أن هذا المصطلح قد ظهر توّاً مقابل جماعة البدعة (المعتزلة)[٤]. وتمّ بتبجيل شخصية أحمد بن حنبل. وقد نسجت الكثير من القصص والأساطير والمناقب والكرامات له. وقد أضيف إلى مصطلح (أهل السنّة) مصطلح (لا تقية إلاّ في دار الشرك)، ليتحول الأمر من نظرية إلى اتجاه حركي عملي سلوكي سياسي.

لقد تجمع الرواة حوله لرواية الحديث، وأملى عليهم المسند، فصارت الجماعة تطلق على نفسها (أهل الحديث)، طبعاً في مقابل أهل الاجتهاد والرأي. وكان يراد بذلك تبادراً أتباع أبي حنيفة(١٥٠هـ) والشافعي (٢٠٤هـ)[٥] حَصْراً في الفقه، وأتباع آل البيت والمعتزلة في الفقه والعقيدة. وشاع مسلك رفض التأويل كأساسٍ معرفي؛ لأنه عندهم حمل الظاهر على محتمل مرجوح يُراد اعتباره راجحاً، كما يصفه السبكي[٦]، أو هو استخدام للرأي في موضوعات الشرع. وظهر في زمن أحمد (مفهوم البدعة)، وعرّفوها بأنها ما أُحدث في الدين ممّا ليس منه، وما خالف السنّة، وما لم يؤيِّده سلوك الصحابة والتابعين وأتباعهم. وبذلك تظهر جدلية مفهوم الابتداع والاتباع، أي مفهوم «السلف وعقيدتهم وفهمهم». ويلاحظ صعود نسخ التشدّد في اعتباره أن البدعة أخطر من الكفر، فأحمد لا يرى توبة لِمَنْ دعا إلى بدعةٍ، بينما يرى للكافر توبة، ويرى أن جهاد أهل البدع أعظم عند الله من جهاد الكفار[٧]. ومن هنا بدأ تصاعد الفكر الإقصائي الانتقامي ضد العقلانيين.

ويرى أحمد صحة حديث الفرقة الناجية، بل يميل إلى تواتره، ويرى أنهم أهل الحديث، ويعطيهم امتيازاً حصرياً أنهم أحقّ من غيرهم ممَّنْ يتكلَّم بالدين، لذلك مَنْ خالف التواتر عنده فهو ضالٌّ كافر، ومَنْ خالف الخبر الواحد فهو فاسقٌ يؤدَّب؛ لأنه (مبتدع). وفي مسنده لا يركز على حديث النبيّ الأكرم محمدﷺ، كبقية مجاميع الحديث، بل يتوسَّع بذكر آراء الصحابة، ويرى لها مرجعية كمرجعية الحديث النبوي، من حيث كونها نصوصاً مستندية.

وفي ظنّي أن هذه الوقائع وما نتج عنها من آراء ونظريات قد غرست في أرضية الفكر الإسلامي جذور اتجاه متشدِّد نصوصي، غير قابل للحوار والبرهانية، ليكون

الأنموذج النظري المبكر للفكر التكفيري. وبسبب أوضاع العالم الإسلامي المعروفة آنذاك نما هذا الاتجاه، فأصبح تيّاراً سُمّي بـ (الحنابلة)، وكانت تلك الجماعة من أكبر الجماعات التي تقلق الحكومة في القرنين الرابع والخامس؛ لأنها كانت تمارس العنف، وتحارب الخصوم، كالشافعية[8] والصوفية والأشاعرة والمعتزلة والشيعة. وقد بقي هذا التيار يمارس سلوك التشدُّد وأفكاره حتّى ظهر ابن تيمية في عصر الهزائم وزمن الدويلات والانحطاط الحضاري عند المسلمين، فكان أيضاً من رواة الحديث والمشتغلين بالإسناد، حتّى أشيع آنذاك عن ابن الوردي أن كل حديث لا يعرفه ابن تيمية ليس حديثاً، ولم يتوقّف على رواية الحديث وشرحه وتوجيه نصوصه توجيهاً تكفيرياً، بل خاض جملة من الخصومات والمعارك، وساهم في حروب ضدّ النصريين في ماردين وغيرها، ونتجت عن مؤلفاته الكثيرة مجموعة من الأفكار:

١. الدعوة الى استئناف الدولة الدينية (الخلافة) العامة المركزية، وإنهاء وضع الدويلات.

٢. تكفير خصومه العقائديين، كالأشاعرة والشيعة والمعتزلة... وغيرهم.

٣. محاربة الصوفية، واعتبارهم أكثر شركاً من الكفار؛ لأنهم يرجون من الأولياء.

٤. رسم منهجاً خاصّاً بالاستنباط أساسه فهم الصحابي (ومنطلقه الرواية).

لقد رسخ ابن تيمية تيار التكفير، وحقنه بالفكر والنظريات، وعمّق رؤى الانقسام والإقصاء، ودخل العالم الإسلامي في مرحلة التراجع الحضاري بعد القرن الثامن الهجري، ولأربعة قرون، فاستيقظ على دعوة محمد بن عبد الوهّاب، وتبنّيه لفكرة الغزو العقائدي التطهيري؛ لنشر مشروعه (التصحيحي) للعقائد التي يراها (شركاً). وتنامت دعوته بالاتفاق مع آل سعود بإنشاء دولةٍ وهّابية قبلية، طبقت نظاماً تعليمياً بدائياً للمعرفة الدينية، كان السبب الأساس في ما أعتقد بانتشار الجماعات الانتحارية التي تقاتل المسلمين، بعد تكفيرهم، والتي أدخلت العالم الإسلامي في أخطر مشكلةٍ عرفها تاريخه القديم والحديث.

### ٢ـ السمات العامة للفكر المتشدّد

يشترك الفكر التكفيري في مراحله التاريخية المتعاقبة بخصائص عامة، تجمع

تياراته وجماعاته، ويفترق في أمور ضئيلة وتفصيلية عمّا استقرت عليه مراحله.

أما ما يُعَدّ من السمات العامّة لهذا الفكر فهي:

**أولاً**: إن منطق التكفير والعنف الديني منطقٌ واحد، وإن هذا الفكر حلقات متواصلة، يبني اللاحق أفكاره على التجارب السابقة، وربما يزيد عليها. فهو فكر (متراكمٌ ومتطوّر ذاتياً)، يكتشف آلياته في كلّ دور.

**ثانياً**: لهذا الفكر قابلية توظيف المقولات الدينية المتعارفة لأغراضه، بنزعها من سياقاتها، وله القابلية لإضافة مقولات عقائدية وفقهية جديدة تحت عنوان: فقه الضرورة والعقائد الغائبة.

**ثالثاً**: إذا احتاج هذا الفكر أن يغاير المجمع عليه من أهل السلف فهو مستعدّ أن يغايرها، ويتبنّى آراء جديدة ينفرد بها.

**رابعاً**: تُعَدّ القراءة الحرفية، والابتعاد عن العقل والبرهانية، وممارسة العنف الديني، سمات عامة ومشتركة لهذا الفكر.

## أـ منطق الفكر التكفيري

يمكننا ببساطة أن نلحظ اشتغال الفكر التكفيري في منطقة الشذوذ الفكري، مقابل ما عرفته الأغلبية الإسلامية التي تتعاطى مع العقائد بالوسطية والاعتدال والاهتمام بالمقبول من العلماء قبولاً عامّاً. أما الفكر التكفيري فقد تماهى مع الشذوذ، ودعا إلى العزلة الاجتماعية والثقافية، فتكوَّن فكرهم خارج العقل الجمعي، حتّى أن الجماعات التكفيرية تختار المناطق النائية والبعيدة عن المطارحة الفكرية والحوار، ويوجب أيضاً غلق منافذ التأويل والاجتهاد، وبوابات العقلانية والتأمّل، ومراجعة المواقف، والإفادة من تجارب الناس، بل يدعو إلى محاربة هذه المنافذ كلّها؛ حفاظاً على منطقة الاشتغال المتشدّدة والشاذّة، ولا يعتني كثيراً بسلامة الدليل والدلالة، إنما يحيل الأمر إلى فقه ضروراته الميدانية، وتندمج الأفكار التي تقترب من إعمال العنف لتشكِّل فيه حزمة فكرية مترابطة (البدعة، التكفير، الجهاد، إنكار المنكر، الخروج على الحاكم، البراء، الطائفة المنصورة...، إلخ).

وتضيق فيه الأفكار التي تدعو إلى التعارف والحوار والسلام والتسامح

والمعروف وإشاعة المحبة وإرادة البناء، بناء الإنسان، وبناء الأوطان، وبناء الفكر، وبناء التقوى، وبناء هيكلية العمل الصالح.

### ب ـ تراكم الفكر التكفيري

إن هذا الفكر تتناسل مراحله وتتراكم. لو تتبَّعنا مراحل الفكر التكفيري من فكر الخوارج لوجدنا أنه يستفيد من القراءة الحرفية للنصّ، ويزيد عليها. فقد زاد الحنابلة على فكر الخوارج زيادة خطيرة، هي نظرية سلطة السلف، والبدعة، وتكفير الآخر بالذنوب وبالرأي. فاذا جئنا لابن تيمية وجدناه يبتدع فكرة الدار المختلطة (دار الكفّار والمؤمنين) كتبرير لمهاجمة ديار دخلت في الإسلام، ولكنّ فيها مَنْ لم يرتضوا مسلكهم. وحينما نصل إلى الوهّابية نجد تهمة الشرك جاهزةً لِمَنْ استغاث بالأولياء، واستعان بالصالحين، وطلب بركتهم وشفاعتهم، ووجدناه يضمّ المدن إلى دولته (بالغزو)، أي تحويل نظرية الأمر بالمعروف والأساليب السلمية للدعوة والتبليغ إلى جهاد عنفيّ مسلَّح، وصولاً إلى رأي المودودي، الذي أعلن أن المسلمين لم يعرفوا معنى الربوبية الحقّة، وأنهم مقصِّرون بعدم إعلان الدولة الملتزمة تمام الالتزام بفروع الأحكام تحت نظرية الحاكمية. بهذا الشكل نلحظ أن الفكر التكفيري فكر تتوالد أفكاره ممَّنْ سبقه، ويزداد قسوةً وتطرفاً وكراهية وإكراهاً زيادة متوالية ومطّردة. فلو أجرينا مقارنةً بين آراء أحمد وما صار إليه الحنابلة نجد عندهم زيادات كثيرة، أدخلها أتباعه، ونسبوها إليه، وهو لم يقُلْها. ولو تابعنا ما بين المودودي وبين الإخوان المسلمين والجماعات (الجهادية) نلحظ تطوّرات نحو الراديكاليات المبتكرة في العقيدة والفروع، مما نستنتج منه هذه الصفة التراكمية التي تزداد انحداراً نحو التشدُّد.

### ج ـ التعارض مع التراث الديني

إن الفكر التكفيري لم يقِفْ عند حدود توظيف معطيات التراث، حيث كان قد وظّف الكثير من المقولات التراثية لصالح وجهات نظره، إنما اضطرّ لكي يتعارض مع مقولات ثابتة ومجمع عليها. فقد ترك إصرار (السلف الذي انتمى إليه) في

أكثر من موضع، فصار فكراً يعمل في دائرة الشواذّ الفكري المتشدّد، فصار يتراكم ذاتياً، ثم يضيف لتراكمه فكراً جديداً، حتى لو تعارض مع إجماعات السلف الذي يُعَدّ مرجعيته الشرعية.

ممّا تقدَّم يمكن تشخيص البنى الفكرية والمنهجية كالتالي:

### ٣ـ البنى الفكرية للاتجاهات التكفيرية

نتيجة الاستقراء والتتبُّع وجدتُ أن البنى الفكرية نوعان:

أ. البنى المعرفية.

ب ـ البنى المنهجية.

**أ. البنى المعرفية**: وهي البنى الفكرية التي استند إليها التكفيريون ممّا أنتجه علماء التراث العقائدي الإسلامي والتراث الفقهي، فقد تعامل معها الفكر التكفيري بثلاث وسائل، منها: البنى المعرفية الموجودة، التي اقتطعها من سياقها العام، ووظّفها كتبريرات شرعية لأفكاره وأيديولوجياته.

ومثال ذلك:

١. فكرة (دار الإسلام ودار الحرب). فهذه القسمة للعالم كانت موجودة بوصفها موقفاً للفقهاء لتقسيم العالم القديم على خلفية الصراع بين تمدُّد دولة الخلافة الأموية وبين العالم الآخر المعاصر لها ممّا سُمّي بـ (الفتوحات). فهذا الأمر رغم أنه ليس معنى شرعيّاً قرآنيّاً أو حديثيّاً، إلا أنهم الآن يوظّفونه لأغراض جيوبولوتيكية إرهابية.

٢. وكمثالٍ آخر: قضية البيعة التي (طوّرتها السلطة الأموية) آنذاك من اختيار حُرّ إلى ممارسة استبدادية.

٣. ومثل: تطبيق الحدود الشرعية، من دون مراعاةٍ لشروط التطبيق وظروف الجنايات، مثل: قطع يد السارق في أجواء الحاجة والفقر، وإقامة حدود الجلد التعزيرية مع مجتمع ينشأ على قِيَم تجربة معينة، بحيث يحتاج إلى تربية قِيَمية جديدة ليتبنّى قِيَم الدين؛ لأن العقوبة للذي يعلم بالجرم ويتعمّده، وليس لِمَنْ لا يعلم بالجرم، ولا سيَّما أن لولاة الأمر مراعاة ظروف الشخص، ومدى ما يحقّقه التعزير من ردعٍ إيجابي، وليس مجرّد زرع الخوف والرعب من جهاز الحسبة أو جهاز الأمر بالمعروف، كما هو

سارٍ في الممارسة التكفيرية.

٤ـ ومن ذلك مثلاً: سبي النساء والأطفال. فهم عندما يسيطرون على بلدة يكون مصير النساء والأطفال (المستولى على بلدهم) السبي والاتّجار بالبشر. وهذا من السياسات. وهو أمرٌ متروك لوليّ الأمر. على أن مناط تصرفاته تحقيق المصلحة الإسلامية بمعناها التامّ، وليس لإيقاع الرعب والتنكيل فقط.

**ب ـ إضافات التكفيريين:** لقد أضاف التكفيريون إلى معطيات التراث إضافات لم تكن ضمن مسائله، سواء بتوسيعه أو اختزاله أو وضع زيادات عليه. ومثال ذلك: تحويل احترام الجيل الأول من نطاق التقدير إلى اعتبارهم مرجعية دينية معيارية. ومنها: التوسعة والتضييق في عقيدة الولاء والبراء، وإضافاتهم على عقيدة التوحيد، وتوظيف عقيدة فكرة الحاكمية.

## ٤ـ الإضافات التكفيرية على القضايا العقائدية

### أـ عقيدة السلف

لا تكاد تجد حركةً تكفيرية تمارس العنف فعلاً، أو لا تمارسه خوفاً؛ ذلك لأنها مستعدة ذاتيّاً لاعتماده، إلاّ وتزعم أنها من نتاج المدرسة السلفية، وأنها تتبنى عقيدة السلف، وتتابع المدرسة السلفية.

والمتابع للتأسيس الأول لفكرة السلفية يجد:

**أوّلاً**: اضطراباً كبيراً في نطاق المقصود بـ (أهل السلف)؛ فمنهم مَنْ خصه بمذهب الصحابة[٩]؛ ومنهم مَنْ أدخل معهم التابعين وأتباعهم[١٠]؛ ومنهم مَنْ زاد فيهم الأئمة الأربعة[١١]؛ وقالت جماعةٌ: هم أهل القرون الخمسة الأولى[١٢].

**ثانياً**: لقد ظهر مصطلح عقيدة السلف على يد أبي عثمان الصابوني(٤٤٩هـ)، الذي كتب رسالة أسماها [عقيدة السلف أصحاب الحديث]. وكانت فكرة السلف قد ظهرت عند أحمد بن حنبل ظهوراً خالياً من التنظير المترابط مع شبكة قضايا الفكر التكفيري. وقد صارت مسلكاً في القرن الرابع، واكتملت في الخامس عند الصابوني. ففكرة عقيدة السلف غير معروفة حتّى العصور التأسيسية المتأخِّرة، وهو مصطلح غير مؤصَّل، وقد أطلق أخيراً على أهل الحديث[١٣].

والأساس النقلي لعقيدة السلف حديث: «خير القرون قرني، ثم الذي يليه». وهو من الأحاديث التي حظيت بزياداتٍ عدّة على (متن قيل عنه: إنه متَّفق عليه).

لقد تعددت متون هذا الحديث[١٤]، واضطرب من جهة الزيادات في دلالته ومضمونه، فقيل عنه: إنه في معرض ذمّ الحلف قبل الدعوة إلى القسم، وهذا لا يعني أفضلية مطلقة للأزمنة المبكرة على الأجيال المؤمنة المتأخّرة؛ لأن ذلك مدعاة لإهدار القيمة المعنوية للأجيال. وهو معارَضٌ بحديث: «أمتي كالمطر...»[١٥]؛ ومعارَضٌ بالقرآن حينما خاطب «عموم المسلمين»: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠). وإن واقع التجربة في القرون الثلاثة لا تساعد عليه. وعلى فرض صحة الحديث فهو لا يكفي دليلاً على المفهوم الإقصائي التمييزي، واقترانه بالفرقة المنصورة، ولا يكفي دليلاً على أنهم مرجعية معيارية للفكر اللاحق. وفي المحصلة إن هشاشة المستند لم تَكْفِ لإنشاء أيديولوجية تقف وراء مشروع مجتمعي للتطرُّف ذي استمرارية متشدّدة.

لكنّ التعامل مع الجماعات التكفيرية ينبغي أن يكون على أساس أن منهجها السلفي الذي لا يتمتع بالمستندات الدينية الكافية منهجٌ يحمل بذور التطرُّف في داخله، أو في بنيته الذاتية، وفي رؤاه.

إن الفكر السلفي؛ وبسبب التباين مع عقائد عموم المسلمين، نهج لا يستطيع الانسجام مع محيطه المجتمعي المعاصر، لذلك يلجأ إلى العنف، ولا يتناغم مع ممارسة الحوار والجدال بالتي هي أحسن.

### ب ـ عقيدة الولاء والبراء

تهدف قضية استثمار الولاء والبراء كواحدةٍ من قضايا الفكر الإسلامي إلى وضع حجر الأساس لموقفين:

أ. ربط أفراد الجماعات التكفيرية بنطاق الولاء للجماعة الإرهابية؛ اختزالاً للمفهوم؛ لأنه بالأصل رابطة للأمة بكاملها، وتحويله إلى رابطة للجماعة الجهادية الضيقة بعددها ومضمونها وتطلُّعاتها.

ب ـ توسيع رابطة البراء التي أرادها القرآن (من المعتدين على المسلمين) إلى البراء من عموم المسلمين، ممَّن لا يعتقد بالمنهج التكفيري؛ تمهيداً للعدوان عليهم. فقد قال

تبارك وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ**﴾ (الممتحنة: ١)، فاذا ثبت أن شخصاً عدوٌّ لله وعدوٌّ للمسلمين وجبت البراءة منه. والبراءة في التصور القرآني توجيهٌ للانفصال عن عقائد كافرة (مغايرة) هي وشعائرها، أما ممارسة البغض والكراهية فأمرٌ عرضي انفعالي، لا يجب إلاّ لِمَنْ اعتدى؛ فإن البراءة مقدّمة لمقاومته وإجباره على الكفّ عن العدوان. ويلاحظ أن آيات القرآن شدّدت على مفهوم الولاء أكثر من البراء؛ لأن الولاء هي وجهة إيجابية ورابطة للاندماج، بينما يختار التكفيريون «إشاعة البراء» على عموم مَنْ يخالفهم، وتقليص الولاء لأتباعهم فقط.

ويرى باحثون أن الولاء والبراء ليست من أمهات العقائد، إنما هي من السياسات التي تتسع وتضيق حَسْب الظرف التاريخي، وحَسْب مصالح المسلمين. لكن ابن تيمية وابن عبد الوهاب وسَّعا هذه المفاهيم، وحوّلاها إلى نظرية سياسية تعبوية (للجماعات) بدل أن تكون سياسات لدولة شرعية. وكنموذج على ذلك نجد أطروحة محمد سعيد القحطاني، التي أسماها (الولاء والبراء في الفكر الإسلامي)، والتي اعتمدت من إحدى جامعات السعودية، وهي تساير هذا النهج الإقصائي، وتعدّه من آثار السلف الصالح. وأعتقد أن فكرة البراء ممَّنْ خالف فكر تلك الجماعات، حتّى لو كانت مخالفةً في الجزئيات والتفاصيل والاجتهادات الفرعية، تترابط فكرياً مع مفهوم الخلاص الواحد الأكثر خصوصية تحت مسمّى الفرقة الناجية. وتأسيساً على منح الولاء للجماعة الإرهابية فقد اعتبروا انفسهم مفوَّضين من عند الله لمحاسبة الناس على عقائدهم، وهو المستند البنيوي للتكفير.

وفي قضية البراء نوعان من المستويات: **الأوّل**: البراء من مخالفيهم من المسلمين أتباع الاجتهادات الأخرى؛ **والثاني**: البراء من (غير المسلمين)، دولاً وشعوباً، مما يسوغ لهم استعمال العنف تحت مسمّى: (الغزوات) أو (الجهاد)، دون مراعاةٍ للنظام العالمي الذي تترابط فيه مصالح الدول والشعوب، وتستقر السياسات على أساس القبول الدولي بها. وإن القيام بضرباتٍ غادرة عشوائية، هدفها إشاعة القلق على الأنفس، وبثّ الرعب، دونما إشعار أو إبلاغ أو ظهور شجاع أمام مَنْ يفترضون أنهم خصوم، لا تُعَدّ من قِيَم الشهامة والفروسية التي يريدها الإسلام كأخلاقية من أخلاقيات الجهاد، وبذلك تُعَدّ هذه الضربات ضرباً من الجبن والعمل غير الأخلاقي، مما

يعكس تصوُّراً مشيناً عن الإسلام، وليس عمّا يتبنّاه هؤلاء من أفعال يصنعونها تحت مفاهيم وأفكار (دينية ـ إسلامية).

أما المراد بالبراء ففي حقيقة الحال هي ليست إثارة للكراهية، إنما اعتماد أفكار وعقائد لا تقترب من عقائد المعاندين من أعداء الحقّ والحقيقة والعقل والعقلانية، كمقدّمة لمقاومة عدوانهم إذا كانوا معتدين، بل يقف الإسلام موقفاً مانعاً ومحرِّماً للأفعال الغادرة والقتل العشوائي الذي يلي الكراهية، فليس المراد بالبراء هو القتال، وإلاّ ترادف الأمران: الجهاد؛ والبراء. والمحصّلة أن البراء لا تندمج أفكاره غير الإيمانية وقِيَمه مع فكر الإنسان المسلم، فلا بُدَّ من المفاصلة.

### ج ـ متغيّرات على عقيدة التوحيد

على الرغم من أن الأديان الإبراهيمية تنطلق من فكرة الإله الواحد الخالق المدبر المعبود، يتضح إصرار المسلمين على التوحيد الخالص من الشوائب، فقد صاغ المسلمون نظرية خالصة للتوحيد بإفراده بالخلق والرزق والإحياء والحكم، وأوجبوا الإيمان بذلك، ولكنْ من دون إلزام الناس بما لا يلزم من التشدُّد كجزءٍ من مفهوم التوحيد الذي اخترعوه، مثل: مفهوم (توحيد الألوهية)، فقد استثمروا الإجماع على إفراد الله بالعبادة، لكنّهم أسقطوا الفارق بين (القصد الواعي) وعدمه في الإخلال بمفهوم التوحيد. فقد أشاعوا أن الاستعانة والاستغاثة وطلب البركة من الأولياء، وطلب الشفاء من الأمراض ببركتهم، والنذر لهم، وكلّ ذلك، صورٌ من الشرك، وخلل في توحيد الألوهية، حتّى لو كان الطالب وجاهتهم قاصداً الأمر من الله عزَّ وجلَّ، ولم يقصد عبادة الأولياء والصالحين بالذات، فعندهم هذا لا يعفي الجاهل، ولا يكون له عذر من الشرك، وكلّ مَنْ فعل هذه الأمور، سواء عن جهلٍ، أو عدم قصد، أو تصوّر أن لهم جاهاً عند الله، فهو عند التكفيريين إما مبتدع؛ وإما كافر؛ وعند بعضهم مشرك، حتّى لو كان جهله عن قصور[١٦].

دليلُهم: ما نسبوه إلى الإجماع على أن مَنْ تكلَّم بكلمة الكفر فهو كافرٌ، وإنْ لم يقصد معناها[١٧]. وفي هذه النسبة إلى الإجماع ما لا يخفى من النقوض. وفي الفكر التكفيري تجد أن مجرد النطق بالشهادتين غير مانع من الشرك، بخلاف ما

أجمع عليه أهل العلم. ويقدِّم التكفيريون أفكاراً مضافةً أخرى على مفهوم التوحيد؛ لكي تمهد هذه الصياغات للتفتيش عن معتقدات الناس، ولهدم القبور والأضرحة والمساجد التي صار بعضها معالم حضارية؛ ولتسويغ نهب ممتلكات الناس، ومواجهة التصوُّف؛ لأنه مبنيٌّ على احترام مقامات الأولياء، وقد وصفهم ابن تيمية بأنهم أغلظ شركاً من الأوّلين.

ويوجَّه للفكر التكفيري مجموعة من الانتقادات:

١ـ إنه يهدر القصد (المعتبر فقهاً وقانوناً واعتقاداً)، وفي ذلك إسقاط للسبب الموجب لاعتبار أي تصرُّف تصرفاً شرعياً. فإفراده بالعبادة عند عموم المسلمين يتحقّق بالقصد والفعل؛ لقوله صلى الله عليه وآله: «إنّما الأعمال بالنيات».

٢ـ إن الجهل والقصور من موجبات رفع المؤاخذة؛ لـ (حديث الرفع)، وإن علاج الجهل بالتعليم والإرشاد، وليس بالتكفير والقتل.

٣ـ إن تكفير الناس بما اختلف عليه أهل العلم حكمٌ باطل؛ لأن المتفق عليه أن يكون المكفِّر قد فعل فعلاً أجمع الناس على أنه مخلٌّ بالوحدانية وضرورات الدين.

٤ـ ذكر الذهبي أن أحمد بن حنبل أفتى بجواز التبرُّك بقبر النبيّ صلى الله عليه وآله[18]، فالتكفيريون تجاوزوا في ذلك حتّى ابن حنبل.

٥ـ ورد في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ**﴾ (المائدة: ٣٥)[19]، وهو نصٌّ يجيز التواصل مع البارئ بالوسائل. وجاء لفظ الوسيلة مطلقاً غير مقيد، والمطلق يجرى على إطلاقه ما لم يَرِدْ عليه القيد، سوى ما ذكره المفسرون من جواز ذلك.

٦ـ قال تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً**﴾ (النساء: ٦٤).

قال الرازي: لقد جاز مَنْ خصّه الله برسالته وأكرمه بوحيه أن لا ترد شفاعته حيّاً أو ميتاً، لا سيَّما وهو القائل: مَنْ زارني بعد مماتي فكأنّه زارني في حياتي.

### د ـ نظرية الحاكمية السياسية

هناك فرقٌ بين الحاكمية الشرعية والحاكمية السياسية؛ فالأولى توجب

التسليم بأن التشريعات الربانية أنزلها الله لصالح البشر في دنياهم وآخرتهم، فهي مطلوبة ومرغوبة عقلاً، وواجبة شرعاً[٢٠].

لكنّ استثمار هذه القناعة الإيمانية، وتحويلها إلى نظرية سياسية؛ للاستيلاء على السلطة، يكشف عن جماعاتٍ اختطَّتْ لها مسلكاً سياسياً وأيديولوجياً لإخضاع الآخرين تحت عنوان ديني، وذلك بتجريد الإنسان من حقّ الاجتهاد وإعمال العقل وجلب المصالح والاجتهاد في ما سكت عنه النصّ، وما يرد من عناوين ثانوية على منطقة المباح والمندوب[٢١]، ممّا يسمّى بالفراغ التشريعي. ولأجل أن تتحول الحاكمية إلى نظرية سياسية ملزمة فقد خالف المودودي عموم المسلمين من أهل السنة بأن نقلها من نطاق الفروع إلى نطاق العقيدة. فالإمامة والحكم جزءٌ من الفروع التي يجوز فيها الاجتهاد عند فقهاء المذاهب الأربعة وعلماء العقائد، في حين أنّ الجزء العقائدي لا يجوز فيه الاجتهاد[٢٢]. وعند المذاهب الأربعة الإمامة جزءٌ من الفروع. وطوَّر (المتطرِّفون) آراء المودودي، فابتدعوا فكرة الجاهلية الجديدة بتبرير ابتعاد الناس عن الحاكمية، وروَّجوا لموضوع أن سكوت الناس عن تشريع من غير الله هو عبادة للمشرِّع، وهو كفرٌ بواح، ثم ربطوا ذلك بتوحيد الألوهية[٢٣]، وجعلوها جميعاً مقدّمات للتكفير. وكان عموم دليلهم على ذلك كلّه الآيات الثلاثة في سورة المائدة[٢٤]، المتَّفقة كلها في جملة الشرط، والمختلفة نصّاً في جواب الشرط على ثلاثة توصيفات: (الفاسقون، الظالمون، الكافرون) بحَسَب سياق الآيات في سورة المائدة.

وقد اتفقت كلمة المفسِّرين على عدم صلاحية الآيات لتكفير مَنْ لم يحكم بما أنزل الله؛ لأن إثبات النفي ليس دليلاً على ضدّه؛ ولأن عموم الناس لا تزال تمارس عقائدها وشعائرها وتلتزم بأحكام الفقه الإسلامي، رغم عدم إلزام الحكومات به، مضافاً إلى أنه تنصّ الدساتير على مرجعية الشريعة الإسلامية للقوانين والتشريعات في أكثر دول العالم الإسلامي.

صحيحٌ أن بعض القوانين والأنظمة فيها ما يخالف فروع الأحكام، وهذه سبيلها عرض البدائل الإسلامية، وممارسة النصح والأمر بالمعروف، وشحذ الهمم، وبلورة وعي مجتمعي؛ لاستبدالها بما يتَّفق المتخصِّصون على أنه لا يتعارض مع الشريعة.

أما معالجة هذه الانحرافات عن فروع الشريعة بتكفير الحكّام والناس وعلماء

الدين والموظَّفين والجيش والشرطة والطلبة والجامعات، وقتلهم، وسبي نسائهم، واغتنام ممتلكاتهم...، كلّ ذلك تطرُّفٌ لا أساس له من الدين، وقد أريد به تبرير جرائم القتل الجماعي والإبادات الجماعية.

### هـ ـ حديث الطائفة المنصورة[٢٥]

لقد أضاف الفكر التكفيري على نبوءة مستقبلية وردت في ما روي منسوباً إلى النبيّ ﷺ أن المسلمين بحقّانيتهم هم الطائفة المنصورة، أضافوا له قيداً بحيث تحوّل النصّ ـ على إشكالات الإسناد فيه ـ إلى تسمية (أهل الحديث) بأنهم الطائفة المنصورة، ثم حولوا إلى «المقاتلين ممَّنْ ينتسب إلى أهل الحديث».

قال في مرقاة المفاتيح شرح المشكاة: إنهم أهل الشام؛ لأنهم يقاتلون أهل الروم، مما يظهر منه أن مصداق الحديث متغيِّر بحسب الأزمان والاستحسانات. ولا يفرق السلفيون بين الطائفة المنصورة وأهل الفرقة الناجية وأتباع السلف.

### إضافاتهم على الجهاد

لقد وضع الفقهاء المسلمون شروطاً لصحة الجهاد، واختلفوا في هل يُقاتَل الكفّار لكفرهم؟ أو المعتدون لعدوانهم؟ إلاّ أن الفكر الأصولي نقل في مجال الجهاد، أوّلاً، قضايا هي ضمن نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوسائل السلمية، كالدعوة والبلاغ، إلى مهام حربية للجهاد، ولم يلتزموا بشرط الراية أو إذن إمام شرعي، حتّى أن أبا مصعب السوري (منظِّر الجهاديين) قد اعترف أن الحركة الجهادية تفتقر إلى الأصول المنهجية للجهاد[٢٦]، وغيَّروا وجهه الجهاد من وجهة خارجية إلى وجهه داخلية، وبرّروا العمليات الانتحارية، عادّين لها من الجهاد، صارفين النظر عن أنها فتكٌ وغدر، وبها تذهب أرواح الأبرياء، والذين لا يجوز قتلهم شرعاً وعقلاً.

إن ترجيحات الفكر التكفيري لأقوال العلماء في الجهاد تجري تَبَعاً للحاجة الميدانية، ويكفي لمعرفة إضافاتهم مراجعة كتاب محمد عبد السلام فرج «الجهاد الفريضة الغائبة»، وملاحظة ضآلة العلم الشرعي، واستناده إلى الأحاديث الضعيفة على موازين أهل الحديث أنفسهم.

لقد أسقط الفكر التكفيري من الجهاد الانضمام إلى راية حقٍّ وإمامٍ شرعي

يدعو إلى الجهاد، وأسقطوا الإعلام عن بدء القتال، وإنذار الخصم، وأهدروا الأمان الممنوح لغير المسلمين في ديار الإسلام، وإنْ لم يقاتلوا، وأسقطوا مبدأ معاملة المسلمين على الظاهر، وأجازوا الغَدْر والفَتْك والقتل العشوائي، وقالوا باغتنام أموال المسلمين، وكلُّ ذلك مخالفٌ لما انعقدت عليه آراء الفقهاء من كلّ المذاهب في مبحث الجهاد[٢٧].

**و ـ التكفير**

لقد تجاوز الفكر المتشدِّد محترزات الأئمة وأهل العلم في التكفير، فكلّ مدوَّنات المسلمين تدعو إلى عدم المسارعة بالتكفير، وقد وضعوا له شروطاً لا تتحقَّق بيُسْرٍ. وقد مارسوا التكفير بإهدار قاعدة الأصل، وهي: صحة اعتقاد المسلم حتّى يتبين فساده بدليلٍ جليّ، لكنّهم كفَّروا بأبسط الشبهات، وأسقطوا التعبُّد بالظاهر، وخلطوا بين كفر الاعتقاد وكفر العمل، وقد ربطوه بشبكة أفكارهم، وأجازوا ما منعه إجماع العلماء من التكفير المذهبي، والتكفير بلازم المذهب، ومآل الرأي، وأجازوا صدور التكفير من دون قضاءٍ أو مجتهد.

**٥ـ الأفكار التي خالفوا فيها تراث السلفية الفقهي**

**١ـ مسألة الخروج على الحاكم الجائر والثورة عليه**

وفي المسألة قولان عند الفقهاء:

**أوّلاً**: ذهب الحنفية والزيدية والإمامية والمعتزلة والخوارج وابن حزم إلى جواز الخروج على الحاكم الجائر، وإزالته، ونصب حاكمٍ عادل يسوس الناس بالحكمة والحلم والعدل[٢٨].

ووافقهم من الحنابلة ابن عقيل وابن الجوزي، مستدلّين بسيرة الإمام الحسين‰، واشترطوا له التمكُّن، وعدم التسبُّب بمفسدةٍ أكبر.

**ثانياً**: قال المالكية والشافعية وأحمد وجمعٌ من الحنابلة وفقهاء أهل الحديث القدماء والمعاصرين بعدم جواز الخروج على الحاكم. واستدلوا بالقرآن بقوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾؛ وحديث عبادة بن الصامت: (إلا أن تروا كفراً بواحاً). وروى البخاري أنه‘ قال: (فليصبر).

قال النووي: أجمع أهل السنّة على أن الحاكم لا يزول بالفسق[٢٩]. ومَنْ قال بعزله فهو غلطان، ومخالفٌ للإجماع. وهو حرامٌ.

وقال الصابوني في عقيدة السلف: إن أصحاب الحديث لا يرَوْن الخروج على الحاكم. وعن ابن حجر، عن ابن بطال، أن طاعة الحاكم المتغلِّب خير من الخروج عليه[٣٠].

وذهب السيوطي إلى رواية حديث يمنع الخروج على سلاطين الجور، قال: «وإن أكلوا مالك، وضربوا ظهرك»[٣١].

ولا يرى ابنُ تيمية جواز الخروج، ولا تلميذه ابن القيِّم، ومن المتأخِّرين: الألباني.

وبين الرأيين أقوالٌ مفصلة، ومشترطة ومعلّقة للجواز على مقدّمات.

بَيْدَ أن الفكر التكفيري، رغم انتسابه إلى فقه السلف وامتداداته، خرج تماماً عن هذا الإجماع منهم، وأوجب الخروج على الحكّام. فقد دعَتْ الجماعة الإسلامية المؤسّسة بمصر عام ١٩٨١ إلى الخروج على الحاكم، وقتال الطائفة الممتنعة عن إقامة شرائع الإسلام[٣٢].

### ٢ـ مسألة الشرك بالتبرُّك والتوسُّل بالرسول الكريم صلى الله عليه وآله

ورد في ما ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء[٣٣] أن أحمد بن حنبل أفتى بجواز التبرُّك بقبر النبيّ صلى الله عليه وآله، فقد سأله ولده عبد الله عمَّنْ يلمس رمانة منبر النبي صلى الله عليه وآله أو الحجرة النبوية بقصد التبرُّك؟ قال: لا أرى بذلك بأساً. وخالفه الفكر التكفيري.

## البحث الثالث: البنى المنهجية للفكر التكفيري

يكتشف المطَّلع على مدوّنات الفكر التكفيري مجموعة من الثغرات المنهجية.

وأدرجها على وجه السرعة:

### ١ـ الاختزال المرجعي

يختزل الفكر التكفيري التراث التفسيري للأمّة، البالغ أكثر من (٨٠٠) تفسير، بعدّة تفاسير. وبذلك يتشكّل منهجٌ انتقائي مبنائي، يضع الأيديولوجيا قبل

العلم. وكذلك الحال مع متون الحديث وشرّاحه وكتب الفقه. لقد غدا مرجعهم الأساس مؤلَّفات ابن تيمية، دون أن تذكر بقية المدوّنات، ودون أن نرى ترجيحات بين الأقوال على أساس متانة الدليل. فالمقارنة ملغاةٌ تماماً.

## ٢ـ القراءة الحرفية النصوصية للنصّ الديني

لقد دعتهم السلفية الظاهراتية إلى الوقوف على النصّ الفقهي، ناهيك عن النصّ التأسيسي، مما جعلهم في صدام كامل مع متغيّرات الأزمان. ولم يُراعِ الفكر الأصولي ظروف التنزيل، ويقتطع غالباً النصّ من سياقه، ويحوِّله إلى قِيَم مطلقة، رغم وجود ما يتداخل معه من ذات المستوى، إلى جانب اعتبارهم عصر الصحابة والتابعين عصراً معيارياً.

## ٣ـ الموقف المزدوج من التأويل

فمن جهةٍ يرفضون التأويل، حتّى وقع أسلافهم بالتجسيم؛ ومن جهةٍ أخرى يلجؤون إليه حينما تعوزهم النصوص الصريحة المؤيِّدة لأفكارهم.

## ٤ـ رفض تقليد المذاهب الفقهية

طبقاً لنظرية فقه السلف فإن الفكر التكفيري يرفض اتّباع المذاهب الفقهية، ويشنّ حملة على فقه الحنفية، ويرى أن الرجوع إلى الحديث المرويّ هو الحلّ؛ لاكتشاف الأحكام. وبذلك يهدِّد الفكر التكفيري تراث الأمّة الفقهي برمّته؛ إذ يمنح حقَّ الاجتهاد بلا مقدِّمات منهجية لحَمَلة «فقه الحديث»، من دون مكنة منهجية.

## ٥ـ تبنّي الفقه الميداني (فقه الضرورة)

إذا احتاجت تجربتهم ومسيرتهم إلى حكمٍ فقهي غير موجود في تراث السلفية، أو موجود ما هو نقيضه، يلجؤون إلى فقهٍ خاصّ بهم، أسموه (الفقه الميداني)، أو (فقه الضرورة)[٣٤].

### ٦ـ التماس الأدلّة على أفكارهم من النصوص القرآنية

أي إنهم لا يراعون معطيات النصّ من حيث هو نصٌّ إلهي، ويجعلونه البداية والمنطلق، إنما تتكوَّن لديهم فكرةٌ فيلتمسون الأدلة عليها من القرآن. إن الفكر التكفيري لا يستنطق النصّ الديني؛ ليتعرف على معطياته، بل يُصار إليه كبرهان على مدّعياتهم[٣٥].

### ٧ـ عدم مراعاة الزمان والمكان والمنهج

فهم لا يراعون تبدُّل الأحكام بتبدُّل الأزمان، إلا في مجال (نجاح أغراضهم السياسية).

كما أنّهم مصرّون على تحريم الفلسفة والمنطق والبحث المنهجي، ويتمسّكون بالآليات البدائية.

### ٨ـ اعتماد الخبر الواحد والضعيف والمرسل

فنظراً لقلّة باعهم ومهارتهم يستندون غالباً إلى خبر الواحد؛ لإثبات قضية عقائدية ـ وهو لا يصلح لذلك لدى أهل العلم ـ، بل يعتمدون المرسل والمنقطع والضعيف.

## الهوامش

(١) الآن عند التكفيريين أمير قتالي مفتي (منصبان).

(٢) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٢: ٧٨

(٣) انظر عند المعاصرين استراتيجية البدء بالعدوّ والقريب ـ استراتيجية الزرقاوي وداعش.

(٤) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة ١: ٤.

(٥) محمد أبو زهرة، أحمد بن حنبل: حياته وعصره: ١٥٥.

(٦) السبكي: جمع الجوامع: ١١٧.

(٧) عبد الواحد التميمي، اعتقاد الإمام أحمد: ١١.

(٨) آدم متز، الحضارة الإسلامية ١: ٣٧٠؛ انظر: المقدسي: أحسن التقاسيم: ٣٦٦.

(٩) الغزالي: إلجام العوام: ٤٥.

(١٠) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري ٦: ١٥٧.

(١١) إبراهيم البيجوري، تحفة المريد: ٢٣١.

(١٢) أبو بكر الإسماعيلي، اعتقادات أئمة أهل الحديث: ٦٣.

(١٣) البوطي، السلفية مرحلة: ٢٢.

(١٤) أسنى المطالب: ١: ١٣٦ (متفق عليه)؛ والتلخيص الجبير ٤: ٢٠٤.

(١٥) السخاوي: المقاصد الحسنة ١: ٢٩٩.

(١٦) ابن عبد الوهّاب، تطهير الاعتقاد: ٣٥.

(١٧) المصدر السابق: ٣٢.

(١٨) الذهبي، سير أعلام النبلاء ١١: ٢١٢؛ أحمد بن حنبل، العلل ٢: ٤٩٢.

(١٩) يقول الزمخشري: الوسيلة كل ما يتوسل به، استعيرت لما يتوسل به إلى الله. ويرى الرازي أن الوسيلة بعد الإيمان وبعد معرفته؛ لكي يسقط احتمال عبادة الوسيلة.

(٢٠) الخياط، المعتمد ١: ٢٩٧؛ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة: ٢٤.

(٢١) للاستزادة انظر: المودودي، المصطلحات الأربعة: ٣٦، ومفهوم الحاكمية.

(٢٢) سيد قطب، معالم في الطريق: ٣١.

(٢٣) المودودي، المصطلحات الأربعة: ٨١.

(٢٤) المائدة: ٤٥ ـ ٤٧.

(٢٥) روى الحديث ابن حِبّان لوحده بسندٍ غير موثّق، وهو قول لمسلمة بن مخلد قال: سمعته ﷺ يقول: (لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون على أمر الله قاهرين لعدوّهم...). ابن حِبّان ١٥: ٢٤٠. وورد عند الألباني: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحقّ. السلسلة الصحيحة ١: ٢٦٩. قال: هم أصحاب الحديث، وروى الحديث معاوية، والمغيرة بن شعبة، وثوبان، وعمران.

(٢٦) السوري، الفجوة الفكرية، مجلة الظاهرين على الحقّ، العدد ٢: ٥، سنة ١٤٢١.

(٢٧) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد ١: ٥٧٧.

(٢٨) الموسوعة الميسّرة في الأديان ١: ٣٢.

يرى ابن باز: لا يجوز الخروج حتّى لو فسق أكبر الفسوق، فلو رأوْا كفراً بواحاً، وليس لديهم القدرة، ليس يجوز لهم الخروج. انظر: فتاوى الإسلام ١: ٦٧٢.

(٢٩) النووي، شرح مسلم ١٢: ٢٢٩.

(٣٠) ابن حجر، فتح الباري ١٣: ٧.

(٣١) السيوطي، تنوير الحوالك ١: ٣٧٤.

(٣٢) انظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي ١: ٢٥٣؛ سيد قطب، معالم في الطريق: ٦٧؛ عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة.

(٣٣) الذهبي، سير أعلام النبلاء ١١: ٢١٢؛ انظر: أحمد بن حنبل، العلل ٢: ٤٩٢.

(٣٤) انظر: كتاب عبد السلام فرج.

(٣٥) كنموذج على ذلك انظر: سيد قطب، تفسير في ظلال القرآن.

# أصول فقه الإمامية

## رصدٌ للتكوّن والنشأة على ضوء الوثائق التاريخية

### ـ القسم الأوّل ـ

الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين(*)

**تمهيد**

ذهب بعض العلماء[1] إلى تصنيف العلوم الإسلامية إلى مجموعتين:

**إحداهما: العلوم الإسلامية الخالصة**. وهي تلك العلوم التي كانت نتاج حاجة ثقافية وحضارية إسلامية، بمعنى أنها جاءت للإجابة عن تساؤلات طرأت على الساحة الإسلامية، ونتيجة تفاعلات فكرية داخل البيت الإسلامي.

**وثانيهما: العلوم الإسلامية غير الخالصة**. وهي على خلاف المجموعة الأولى؛ فهي علوم تكوَّنت ونشأت في ظل بيئات أو حضارات غير البيئة والحضارة الإسلامية، واستوردها المسلمون في ظلّ تفاعلات حضارية معيّنة، ثم كانت لهم إسهاماتهم في تطويرها من زوايا متعدِّدة، فدخلت ضمن النسيج العلمي الإسلامي العامّ.

وفقاً لهذا التصنيف فإن علم أصول الفقه يُعَدّ من العلوم الإسلامية الخالصة التي جاءت نتيجة حاجة المسلمين لمعرفة الحكم الشرعي، واستنباطه من مصادره الخاصّة. فالفقيه المسلم عندما أراد استنباط الحكم الشرعي وجد نفسه بحاجةٍ إلى مجموعة من الأدوات والعناصر المشتركة التي تتمّ بواسطتها عملية الاستنباط، فأبدع علم أصول الفقه، غير محاكٍ فيه لتجارب إنسانية أخرى سبقَتْه في هذا الأمر. وهذا امتياز

(*) أستاذٌ في الحوزة العلميّة، من المملكة العربيّة السعوديّة. وهذا البحث في عُمدته عبارةٌ عن مجموعة من سلسلة محاضرات ألقاها سماحة الشيخ حيدر حبّ الله في الحوزة العلميّة في قم عام ٢٠٠٤م.

أساسي لعلم أصول الفقه.

وامتداداً لما سبق، يلاحظ الباحث في علم أصول الفقه ارتباطه الوثيق بعلم الفقه؛ فأحدهما ـ كما عبَّر بذلك السيد الصدر ـ يمثِّل النظرية التي يسير عليها الفقيه المستنبِط، والآخر يمثِّل له مجال التطبيق لتلك العناصر والقواعد الاجتهادية. هذه العلاقة الحيويّة بين هذا الثنائي النظري ـ التطبيقي خلقت تفاعلاً بين الفكرين الأصولي والفقهي؛ بحيث صار كلٌّ منهما سبباً في تطوير حركة الآخر؛ (لأن توسُّع بحوث التطبيق يدفع بحوث النظرية خطوةً إلى الإمام؛ لأنه يثير أمامها مشاكل، ويضطرّها إلى وضع النظريات العامة لحلولها، كما أن دقّة البحث في النظريات تنعكس على صعيد التطبيق؛ إذ كلَّما كانت النظريات أدقّ تطلَّبت طريقة تطبيقها دقّةً وعمقاً واستيعاباً أكبر)[٢]، وهذا يعني أن عملية الاجتهاد صارت المموِّن الأساسي لأصول الفقه في أفكاره ورؤاه، لتحقِّق له المنعطفات والقفزات في مسيرته، ولو خلال فترات.

كلُّ هذا يستدعي من الباحثين الأصوليين أن ينظروا لهذا العلم نظرةً كلِّيّانية شمولية، لتحديد ودراسة مساراته واتجاهاته التي مرَّ بها، ولمحاولة استشراف مستقبله القريب والبعيد؛ لأن هذه النظرة ستلقي بتأثيراتها على طبيعة الحركة الاجتهادية من جهة والمنتَج الفقهي من جهةٍ أخرى[٣].

نحاول هنا أن نرصد ونتتبع الخيوط الأساسية المكوِّنة لأصول الفقه، من خلال ما وَصَلَنا من وثائق تاريخية قد تفيد في هذا المجال.

## ١ـ الاجتهاد في المدرسة الإماميّة، الاتجاهات والآراء

تعتبر القرون الأربعة الهجرية الأولى القرون الأساسية في بناء الفكر الإسلامي بشكلٍ عامّ، والفكر الشيعي بشكلٍ خاصّ. فبدايات هذه القرون هي التي تسمّى في الثقافة الإمامية بعصر الحضور، أي الفترة التي كان النبيّ صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام حاضرين بين ظهراني المسلمين. وفي هذه الفترة أنشأ النبي وأئمة أهل البيت اللَّبنات الأساسية للفكر الإسلامي.

والحديث عن دور هذه القرون في تأسيس علم الأصول يرتبط منهجياً بالبحث،

وتسليط الضوء على أصل وجود العملية الاجتهادية في المذهب الإمامي؛ فعلم الأصول هو منطق علم الفقه[٤]، ووجود الاجتهاد الشرعي في تلك القرون شاهدٌ بارز على وجود الأفكار الأصوليّة الأوّلية.

فهل مارس الشيعة الأوائل نشاطاً اجتهادياً يمكننا من خلاله الكشف عن بيئة لنشأة علم الأصول، ولو بحدِّها الأدنى؟[٥].

لا بُدَّ من الإشارة هنا إلى أن هذه الحقبة من التأريخ الفكري للشيعة فَقَدَتْ الكثير من مصنَّفاتها ومدوَّناتها، والتي تُعَدّ المصادر المهمّة للكشف عن تلك البيئة الفكرية؛ لهذا نحن مضطرّون إلى تحليل ما بأيدينا من معطيات ومعلومات ووثائق للخروج بالنتائج العامة لهذه المرحلة.

لقد اختلف العلماء والباحثون في وجود نشاط اجتهادي عند الشيعة في هذه الحقبة من تأريخهم، ويمكن هنا ذكر رأيين رئيسين في هذا السياق:

**الرأي الأوّل:** يذهب إلى أن علماء الشيعة لم يكونوا يمارسون أيّ عملية اجتهاد حتّى نهاية القرن الثالث الهجري تقريباً؛ ويرجع هذا إلى عدم حاجتهم للاجتهاد في ظلّ تواجد النبيّ وأئمة أهل البيت بينهم ـ مع تفاوت هذا التواجد تبعاً للظروف السياسية التي كانت تحكمهم آنذاك ـ، فعصر الحضور عند الإمامية انتهى بالغَيْبة الكبيرة للإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي‌عليه السلام سنة ٣٢٩هـ، بوفاة آخر وكلائه محمد بن عليّ السَّمْري. ففي عصر حضور النبي والأئمة لا معنى للحديث عن اجتهاد للوصول إلى الأحكام الشرعية، فالحاجة للرأي الشرعي يمكن تأمينها بسؤال الإمام بشكل مباشر، أو بسؤال الرواة الذين كانوا على اتصال مع الإمام في بعض المواسم العبادية، كالحجّ مثلاً، فيسألونهم عمّا طرأ عليهم من قضايا خلال العام، فأيّ معنى للاجتهاد في استنباط الحكم الشرعي بعد هذا؟

وقد تبنّى هذا الرأي مجموعة من الباحثين، منهم: تشارلز آدمز[٦]، الدكتور محمود شهابي(١٤١٠هـ)[٧]، السيد عبد الرزاق المقرَّم(١٣٩١هـ) الذي ذكر أنّ باب الاجتهاد عند الشيعة انفتح مع الشيخ ابن الجنيد الإسكافي في القرن الرابع الهجري[٨]. كما ذهب لهذا الرأي الأخباريون من الشيعة الإمامية، بل قالوا بأن الأئمة قد نَهَوْا عن الاجتهاد، وللشيخ عبد الله السماهيجي البحراني(١١٣٥هـ) رسالة تكشف عن هذا

الاتجاه عند الأخباريين، وهي بعنوان: (رسالة في نفي الاجتهاد وعدم وجوده في زمان الأئمة الأمجاد)[٩]، وتبنّى المولى محمد مهدي النراقي(١٢٠٩هـ) عدم وقوع الاجتهاد في عصر النبيّ والأئمة، وذكر أنّه لم يُنْقَل عن أحدٍ من أصحابهم أنّه يجتهد، وذهب إلى عدم جواز الاجتهاد في عصر الحضور؛ لإمكان تحصيل اليقين بالأحكام من خلال سؤالهم للمعصوم، وجوازه في عصر الغيبة لجواز العمل بالظنّ[١٠]. وتبنَّى هذا الرأي أيضاً السيد هاشم معروف الحسني(١٤٠٣هـ)[١١].

**الرأي الثاني:** وهو الذاهب إلى أن قدماء الشيعة كان منهم مَنْ يجتهد، ولو بالصورة البسيطة للاجتهاد، حتّى مع وجود المعصوم بينهم، بل يمكن القول: إن للاجتهاد في هذا العصر مبرّراته الموضوعية.

وقد ذهب لهذا الرأي الشهيد الشيخ مرتضى مطهري(١٣٩٩هـ)[١٢]، الشهيد السيد محمد باقر الصدر(١٤٠٠هـ)[١٣]، السيد روح الله الخميني(١٤٠٩هـ)[١٤]، السيد أبو القاسم الخوئي(١٤١٣هـ)[١٥]، الدكتور أبو القاسم كرجي(١٤٣٢هـ)[١٦]، الشيخ ضياء الدين العراقي(١٣٦١هـ)[١٧]، الشيخ آغا بزرگ الطهراني(١٣٨٩هـ)[١٨]، الشيخ عبد الهادي الفضلي(١٤٣٤هـ)[١٩] ، والشيخ فاضل القائيني النجفي[٢٠]، وغيرهم.

ويمكن ذكر مجموعة من المؤشِّرات التي تؤكِّد فكرة وجود الاجتهاد الشيعي في هذه القرون:

**المؤشِّر الأوّل:** وهو مرتبط بطبيعة الأشياء؛ فلم يكن المجتمع الشيعي مجتمعاً واحداً قريباً جغرافيّاً من الإمام، بل كان الشيعة مجموعة من التكتُّلات المتفرِّقة في العالم الإسلامي الكبير؛ في الكوفة والبصرة وبغداد وقم وخراسان وغيرها، وهذا البُعْد المكاني من الإمام جعل الوصول إليه أمراً غير يسير ولا متيسِّر آنذاك، وهناك ما يؤكّد أنَّ من الشيعة مَنْ كان لا يلتقي بالإمام إلاّ في موسم الحجّ.

فمن الطبيعي أن هذا البُعْد المكاني خلق طبقة وسيطة بين الشيعة البعيدين عن الإمام والإمام نفسه، وهم طبقة الفقهاء الرواة، الذين هم على تواصل مع الإمام أو مع مَنْ يتواصل معه؛ لمعرفة الأحكام الدينية، ونقلها لعموم الشيعة، وهذا ما بذر البذور الأوّلية والبسيطة للاجتهاد، وهي تلك القواعد العامّة التي تلقّاها الراوي من الإمام وحديث الإمام، وبدأ بتطبيقها في حال عدم القدرة على التواصل مع الإمام.

**المؤشِّر الثاني:** تؤكِّد الانقسامات الفكريّة التي مرَّتْ على المجتمع الشيعي آنذاك على أن ثمَّة نوعاً ولوناً من الممارسات الاجتهادية كانت بين علماء تلك الحقبة التأريخية، حتّى تحوَّلت تلك الاختلافات فيما بعد إلى مدارس فكريّة متمايزة فيما بينها. فهذا السيد المرتضى(٤٣٦هـ) يذكر أن جماعة من رواة الشيعة، منهم: الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمان، كانوا من القائلين بالقياس[٢١].

والخلاف المنهجي المعروف بين مدرستي قم النصّية وبغداد الكلاميّة، وهو ما تؤكِّده توجُّهات الشيخ المفيد(٤١٣هـ) في بغداد والشيخ الصدوق(٣٨١هـ) في قم.

والاختلاف بين أصحاب الأئمة في موضوع الغلوّ والتقصير في أمر الأئمة وغيرها، ممّا يعطي أن جوّاً اجتهادياً أنتج هذا التنوُّع في وجهات النظر.

**المؤشِّر الثالث:** رَصْد مجموعة من الظواهر ـ في عصر الحضور أو ما هو قريب منه ـ التي كشفت عن أن المجتمع الشيعي لم يكن خالياً من ممارسة اجتهادية بنحوٍ ما. ومن هذه الظواهر:

**الظاهرة الأولى: التعارض بين الأحاديث المنقولة عن النبيّ وأهل البيت، والتي لم تكن بالظاهرة العارضة في الحديث الشيعي**. ويمكن تأكيد هذا بالتالي:

**١ـ الروايات الواردة عن أهل البيت^ التي تُعطي الفقهاء الرواة طرق حلّ هذا التعارض الذي قد يواجهونه**، كرواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله×: (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله؛ فما وافق كتاب الله فخذوه؛ وما خالف كتاب الله فردّوه. فإنْ لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة؛ فما وافق أخبارهم فذروه؛ وما خالف أخبارهم فخذوه)[٢٢]؛ ورواية عمر بن حنظلة قال: سألتُ أبا عبد الله× عن الرجلين من بينهما منازعة في دَيْن أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ فقال: مَنْ تحاكم إليهم في حقٍّ أو باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت، قال الله تعالى: ﴿**يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ**﴾، قلتُ: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران مَنْ كان منكم ممَّنْ روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضَوْا به حَكَماً؛ فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً)[٢٣].

**٢ـ وقوع بعض الشيعة في حَيْرة تجاه التعارض بين بعض الأخبار**، فقد نقل الشيخ

الصدوق الأب(٣٢٩هـ) هذه الحيرة في الكتاب المنسوب إليه (الإمامة والتبصرة من الحَيْرة)، بقوله: (...ورأيت كثيراً ممَّنْ صحّ عقده، وثبتت على دين الله وطأته، وظهرت في الله خشيته، قد أحادته الغَيْبة وطال عليه الأمد، حتى دخلته الوَحْشة، وأفكرته الأخبار المختلفة والآثار الواردة)(٢٤)، ثمّ عقد فصلاً بعنوان: (أسباب اختلاف الروايات وموجبات الحَيْرة والاشتباه).

وأما بُعَيْد الغيبة الكبرى فينقل لنا الشيخ الطوسي(٤٦٠هـ) حجم الأزمة التي عاشها بعض الشيعة جرّاء هذا التعارض بين الأحاديث. يقول في كتابه (تهذيب الأحكام): (ذاكرني بعض الأصدقاء (أيَّده الله)، ممَّنْ أوجب الله حقَّه علينا، بأحاديث أصحابنا (أيَّدهم الله ورحم الله السلف منهم)، وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضادّ، حتّى لا يكاد يتَّفق خبر إلاّ وبإزائه ما يضادّه، ولا يسلم حديث إلاّ وفي مقابله ما ينافيه، حتّى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرَّقوا بذلك إلى إبطال معتقدنا، وذكروا أنه لم يَزَلْ شيوخكم السلف والخلف يطعنون على مخالفيهم بالاختلاف الذي يدينون الله تعالى به، ويشنِّعون عليهم بافتراق كلمتهم في الفروع، ويذكرون أن هذا ممّا لا يجوز أن يتعبَّد به الحكيم، ولا أن يبيح العمل به العليم، وقد وجدناكم أشدَّ اختلافاً من مخالفيكم، وأكثر تبايناً من مباينيكم. ووجود هذا الاختلاف منكم، مع اعتقادكم بطلان ذلك، دليلٌ على فساد الأصل، حتّى دخل على جماعةٍ، ممَّنْ ليس لهم قوّةٌ في العلم، ولا بصيرة بوجوه النظر ومعاني الألفاظ، شبهةٌ، وكثير منهم رجع عن اعتقاد الحقّ؛ لما اشتبه عليه الوجه في ذلك، وعجز عن حلّ الشبهة فيه...)(٢٥).

كما ألَّف كتاب (الاستبصار في ما اختلف من الأخبار)، الذي سعى فيه لمعالجة التعارض والاختلاف بين الروايات.

**الظاهرة الثانية: موقف أئمّة أهل البيت عليهم السلام الحاسم من مدرسة الرأي ومبادئها الاجتهادية، التي من أهمّها: موضوع (القياس).** فقد واجه أئمة أهل البيت، والشيعة تَبَعاً لهم، القياسَ مواجهةً طويلة وصريحة، أنتجَتْ نبذاً إماميّاً للقياس. فقد ذكر السيد الخوئي(١٤١٣هـ) أن الروايات الواردة عن أهل البيت في شأن القياس بلغت أكثر من خمسمائة رواية(٢٦)، وهذا يوضِّح حجم المواجهة.

إن هذه التجاذبات حول موضوع القياس كان تجاذباً أصوليّاً بامتياز، فهو ممارسة اجتهادية، وقد أسَّست لقاعدةٍ هامّة لكثير من الموضوعات التي أُدرجت لاحقاً ضمن البحث الأصولي، كما سنلاحظ هذا لاحقاً.

**الظاهرة الثالثة: قبول ورفض الروايات عند الشيعة منذ القرن الأولى**. فقد أثبتت الوثائق التأريخية أن الشيعة كانت لديهم معاييرهم لقبول ورفض الروايات الواصلة إليهم من الرواة. فما نُقل عن المدرسة القمِّية القديمة في تشدُّدها في أمر الرواية والرواة شاهدٌ على وجود المعايير، ولو بصورتها البسيطة. كما أن نصّاً للشيخ الطوسي في كتابه (العدّة في أصول الفقه) يؤكِّد سَيْر مذهب الإمامية على طريقة التوثيق والتضعيف الرجاليّين، وهو من الاجتهاد، يقول فيه: (إنّا وجدنا الطائفة ميَّزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثَّقت الثقات منهم، وضعَّفت الضعفاء، وفرَّقوا بين مَنْ يُعتمد على حديثه وروايته، ومَنْ لا يُعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم، وذمّوا المذموم، وقالوا: فلانٌ متَّهم في حديثه، وفلان كذَّاب، وفلان مخلِّط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفيّ، وفلان فطحيّ، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها. وصنَّفوا في ذلك الكتب، واستثنَوْا الرجال من جملة ما روَوْه من التصانيف في فهارسهم ، حتّى أن واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده، وضعَّفه برواته...)[٢٧]، بل ذهب السيد الخوئي إلى أن عدد الكتب الرجالية إلى زمان الشيخ الطوسي قد بلغت أكثر من مائة كتاب[٢٨]. وقد أحصى الشيخ مسلم الداوري عناوين أربعين كتاباً من كتب قدماء الرجاليين الشيعة[٢٩].

إن هذا الاستعراض الإجمالي[٣٠] يكشف عن أن قدماء علماء الإماميّة كانوا يمتلكون مجموعة من الضوابط لتقييم رواة الحديث، توثيقاً وتضعيفاً، وهو ما يؤكِّد امتلاكهم لآليّات التعامل مع الروايات. وهذا يصبّ أيضاً ضمن البحث الأصولي.

**المؤشِّر الرابع**: كشفت بعض النصوص الروائية عن أن الأئمّة عليهم السلام تحدَّثوا عن موضوع الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعي في بعض صوره. وهذه النصوص من أقوى المؤشِّرات على بدء ووجود العملية الاجتهادية منذ عصر حضور المعصوم.

وهنا نذكر نماذج منها:

١ـ فمنها: ما يؤصِّل لشرعيّة الاجتهاد، مثل: (إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمُ الأُصُولَ

وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا)[٣١]؛ (أَنْتُمْ أَفْقَهُ الناسِ إذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلامِنَا. إنَّ الْكَلِمَةَ لَتَنْصَرِفُ عَلَى وُجُوهٍ، فَلَوْ شَاءَ إِنْسَانٌ لَصَرَفَ كَلامَهُ كَيْفَ شَاءَ، وَ لا يَكْذِب)[٣٢]؛ (مَنْ أَفْتَى الناسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدىً لَعَنَتْهُ مَلائِكَةُ الرحْمَةِ وَمَلائِكَةُ الْعَذَابِ وَلَحِقَهُ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِفُتْيَا)[٣٣]؛ وغيرها.

٢ـ وروايات أخرى تتحدَّث عن قيام الإمام بتعليم الراوي كيفيّة الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعي، مثل: ما عن زرارة قال: قلتُ لأبي جعفرﷺ: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، فقال: يا زرارة، قاله رسول اللهﷺ، ونزل به الكتاب من الله (عزَّ وجلَّ)؛ لأنَّ الله عزَّ وجلَّ قال: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾، فعرفنا أن الوجه كلَّه ينبغي أن يُغْسَل، ثم قال: ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه؛ فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يُغْسَلا إلى المرفقين، ثم فصل بين الكلام فقال: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ**﴾، فعرفنا حين قال: (برؤوسكم) أن المسح ببعض الرأس؛ لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: ﴿**وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾، فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما، ثم فسَّر ذلك رسول اللهﷺ للناس فضيَّعوه)[٣٤]؛ وما عن عبد الأعلى مولى آل سام، قال: قلتُ لأبي عبد اللهﷺ: عثرتُ فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزَّ وجلَّ؛ قال الله (تعالى): ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾، امسَحْ عليه)[٣٥].

٣ـ وطائفة أخرى من الروايات يُرجع فيها أئمة أهل البيتﷺ الشيعة إلى الفقهاء بعنوانهم العامّ، مثل: (...ينظران مَنْ كان منكم ممَّنْ قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا؛ فليرضَوْا به حَكَماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً...)[٣٦]، (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنهم حجَّتي عليكم وأنا حجَّة الله...)[٣٧].

٤ـ ومنها: الروايات التي يُرجعون فيها إلى فقهاء بأعينهم، مثل: ما عن شعيب العقرقوفي قال: قلتُ لأبي عبد اللهﷺ: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء، فمَنْ نسأل؟ قال: عليك بالأسدي (يعني أبا بصير)[٣٨]؛ وما عن عليّ بن المسيب الهمداني قال: قلتُ للرضاﷺ: شُقَّتي بعيدة، ولستُ أصل إليك في كلّ وقتٍ، فممَّنْ آخذ معالم ديني؟

قال: من زكريا ابن آدم القمّي، المأمون على الدين والدنيا...)[٣٩]؛ وغيرها[٤٠].

إن هذا اللون من المرويّات يدفع نحو الاعتقاد بأن موضوع الاجتهاد بعنوانه العامّ كان حاضراً في المجتمع الشيعي الإمامي، وأن الأئمة كان لهم سهمٌ كبير في تنشئة المجتهدين في ذلك المجتمع.

والنتيجة التي يمكن الخلوص إليها من خلال المؤشّرات الأربعة السابقة هي أن ظاهر الاجتهاد الشرعي ـ ولو بصورتها البسيطة ـ كانت حاضرةً في المجتمع الشيعي من خلال ممارسات الفقهاء الرواة في عصر حضور المعصوم، وأن هذا الاجتهاد كان وليد حاجةٍ طبيعية في المجتمع الشيعي.

وإذا ثبت وجود الاجتهاد في تلك العصور فهذا يلزم منه وجود بعض القواعد التي يحتاجها المجتهد للاستنباط، وهذه القواعد والمسائل هي البدايات الأولى لتكوُّن علم أصول الفقه.

## ٢ـ مَنْ هو مؤسِّس علم أصول الفقه الإسلامي؟

بعد أن تبيَّن أن العلمية الاجتهادية كانت تُمارَس على المستوى الشيعي منذ زمن حضور المعصوم، وبمرأى ومسمع بل بتحفيز منه، كلّ هذا أعطى تصوّراً عن وجود أدوات اجتهادية تناسب تلك المرحلة من تاريخ الاجتهاد الشرعي، ليأتي هذا السؤال: مَنْ هو المبتكر لهذه الأداوت التي استعان بها المجتهدون الأوائل في اجتهاداتهم واستنباطاتهم؟ وبصياغةٍ أخرى: مَنْ هو مؤسِّس علم أصول الفقه؟

وقع جدلٌ وخلاف كبيران في الإجابة عن هذا السؤال بين المؤرِّخين لأصول الفقه الإسلامي، الأعمّ من السنّي والشيعي، ولم يكن الخلاف فقط شيعياً ـ سنّياً، إنما امتدّ إلى الداخل السنّي؛ فهل الشيعة هم المؤسِّسون لأصول الفقه؛ أم أن السنّة هم المؤسِّسون له؟

يمكننا للإجابة عن هذا السؤال استعراض المشهد من خلال الآراء التالية:

**الرأي الأوّل**: ورائده السيد حسن الصدر الكاظمي(١٣٥٤هـ)، الذي ذهب إلى أن الإمام محمد بن عليّ الباقر(عليه السلام)(١١٤هـ) هو مؤسِّس علم أصول الفقه، ومن بعده ابنه الإمام جعفر الصادق(عليه السلام)(١٤٨هـ). يقول في كتابه (الشيعة وفنون الإسلام): (فاعلم أن

أوَّل مَنْ فتح بابه [يعني علم أصول الفقه] وفتق مسائله هو باقر العلوم الإمام أبو جعفر محمد بن عليّ الباقر عليه السلام، وبعده ابنه أبو عبد الله الصادق عليه السلام. وقد أمليا على جماعةٍ من تلامذتهما قواعده ومسائله، جمعوا من ذلك مسائل رتَّبها المتأخِّرون على ترتيب مباحثه، ككتاب (أصول آل الرسول)، وكتاب (الفصول المهمّة في أصول الأئمة)، وكتاب (الأصول الأصليّة)...)[41]. ويظهر من هذا النصّ أن الصدر يعتبر تلك الإملاءات من الإمام الباقر عليه السلام هي الإملاءات المؤسِّسة لأصول الفقه، وأن المسلمين لم يكونوا على علمٍ بتلك القواعد الاستنباطية قبله، وبهذا يكون الرائدَ الأوّل في تأسيس أصول الفقه الإسلامي.

**الرأي الثاني:** وهو المشهور شهرةً كبيرة بين علماء أهل السنّة وبعض علماء الشيعة. ويرى أصحاب هذا الرأي أنَّ الإمام الشافعي(٢٠٤هـ) هو المؤسِّس لأصول الفقه الإسلامي، فينقل بدر الدين الزركشي(٧٩٤هـ) عن الإمام أحمد بن حنبل(٢٤١هـ) قوله: (لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتّى ورد الشافعي)[42].

ويقول الإمام فخر الدين الرازي(٦٠٤هـ) في كتابه (مناقب الإمام الشافعي): (اعلم أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة أرسطوطاليس الحكيم إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العَروض... فكذلك هاهنا، الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلَّمون في مسائل الفقه ويعترضون ويستدلّون، ولكنْ ما كان لهم قانونٌ كلّي يُرجَع إليه في معرفة الدلائل الشرعية، وفي كيفيّة معارضتها وترجيحها؛ فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلّياً يُرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشرع)[43].

ويقول ابن خلكان(٦٨١هـ) في كتابه (وفيّات الأعيان) في هذا الموضوع: (والشافعي أوَّل مَنْ تكلَّم في أصول الفقه، وهو الذي استنبطه)[44].

وممَّنْ ذهب إلى هذا الرأي من علماء أهل السنّة المعاصرين الشيخ محمد أبو زهرة(١٣٩٧هـ)، يقول: (وقد اختصَّ الشافعي من بين المجتهدين الذين سبقوه وعاصروه بأنّه هو الذي حدَّ أصول الاستنباط وضبطها بقواعد عامّة كلّية... وكان الشافعي بهذا السبق واضعَ علم أصول الفقه؛ لأن الفقهاء كانوا قَبْله يجتهدون، من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط)[45].

وأيضاً يقول عبد الغني الدقر، في كتاب (الإمام الشافعي: فقيه السنّة الأكبر)، بعد أن استعرض أقوال بعض العلماء من أهل السنّة: (وهذا يؤكّد بما لا مجال للشكّ فيه أن الشافعي واضع علم أصول الفقه عامّة، لا أن ذلك بالنسبة إلى مذهبه خاصّة، وأنَّه أوّل مَنْ أنشأ هذا العلم وابتدعه، وما من أحدٍ ألَّف في هذا العلم بعده إلاّ وهو عالةٌ عليه)[٤٦].

وممَّنْ يرى هذا الرأي من علماء الإمامية السيد حسين البروجردي(١٣٨٠هـ)، يقرِّر السيد الإمام الخميني رأيه بقوله: (وأما موضوع علم الأصول فقد قال مؤسِّسه الأوّل في رسالةٍ تُسمّى (الرسالة الشافعية)...)[٤٧].

وما يمكن أن يكون مستَنَداً لاعتبار الشافعي مؤسِّساً لأصول الفقه هو سبقه في التأليف فيه، على ما هو المشهور بينهم، كما في تعبير الشيخ أبو زهرة (بأنه هو الذي حدَّ أصول الاستنباط وضبطها...إلخ)، بل نجد الكثير من كلماتهم حول أسبقيته في التأليف تأتي في سياق اعتباره المؤسِّس للعلم، وكأنَّه صنَّف في ما لم يكن معروفاً بين علماء المسلمين قبله، ومن تصنيفه كانت بداية أصول الفقه عند المسلمين. وكأنموذج على هذا التحليل: قال الفخر الرازي، قبل كلامه الذي نقلناه سابقاً، والذي نصَّ فيه على تأسيس الشافعي لعلم الأصول: (اتَّفق الناس على أن أوّل مَنْ صنَّف في هذا العلم هو الشافعي، وهو الذي رتَّب أبوابه، وميَّز أقسامه عن بعض، وشرح مراتبه في الضعف والقوّة...)[٤٨]. ويقول بدر الدين الزركشي في (البحر المحيط في أصول الفقه): (الشافعي (رضي الله عنه) أوّل مَنْ صنَّف في أصول الفقه، صنَّف فيه كتاب (الرسالة)، وكتاب (أحكام القرآن)، و(اختلاف الحديث)، و(إبطال الاستحسان)، وكتاب (جماع العلم)، وكتاب (القياس))[٤٩]. وكقول ابن خلدون(٨٠٨هـ) في (المقدّمة): (وكان أوّل مَنْ كتب فيه [يعني أصول الفقه] الشافعي (رضي الله عليه)، أملى فيه رسالته المشهورة، [فـ]تكلّم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والنسخ وحكم العلّة المنصوصة)[٥٠].

وفي هذا السياق ذكر الباحث التونسي حمّادي ذويب؛ تأييداً لعدم سبق الشيعة الشافعيَّ في تأسيس أصول الفقه، أن الشيخ الطوسي يُقِرّ في كتابه (العدّة في أصول الفقه) بأن الشيعة ليسوا هم مَنْ أسّس علم أصول الفقه، وينقل الإقرار من (العدّة):

(...ولم يُصنِّف أحدٌ من أصحابنا في هذا المعنى، إلاّ ما ذكره شيخنا أبو عبد اللّه في المختصر الذي له في أصول الفقه...). فاعتبر ذويب أن هذا إقرارٌ من الطوسي بأن الشيعة لم يبتكروا أصول الفقه، وذكر أن هذا رأي تيّارٍ يتصدَّره الشيخ الطوسي، في مقابل تيّار السيد حسن الصدر[٥١].

## وقفاتٌ وملاحظات

يمكننا هنا تسجيل مجموعة من الوقفات والملاحظات على هذين الرأيين في تحديد المؤسِّس الأوّل لأصول الفقه:

١ـ بملاحظة العلوم التي بين أيدينا ستتّضح لنا فكرة تكوُّن العلوم، فهي لا تنشأ بشكلٍ دفعي، ولا بقرار شخصٍ ما أو جماعة معيَّنة؛ وإنما هي ـ أعني العلوم ـ نتاج تراكمات مجموعة من الآراء والرؤى العلمية المتعدِّدة، وتعاضد جهود أجيال فكريّة متعاقبة ومتنوِّعة. فرُبَّ مسألةٍ في علمٍ ما أو إثارة من مفكِّرٍ ما تتحوَّل بفضل الجهود العلمية، من مناقشات وأخذ وردّ من قبل الآخرين، إلى بذرةٍ، لتكون فيما بعد علماً ممتازاً بمنهجه وأسلوبه ومصطلحاته ومسائله و... فلا يمكن القول بشكل حاسم بأن هذا الشخص أو تلك الجماعة هي المؤسِّسة لعلمٍ من العلوم. نعم، ربما يكون لهم السهم الأبرز في تكوينه، عبر تهيئة البيئة المناسبة لتكوُّنه مثلاً، أو نحت مصطلحاته الخاصّة، أو إبراز مسائله المهمّة و.... فالتعبير بأن فلاناً مؤسِّس علمٍ ما تعبير غير دقيق.

٢ـ إن ما ذهب إليه السيد الصدر من أن الإمام الباقر هو المؤسِّس لأصول الفقه بإملاءاته على تلامذته يتعارض وما قادَتْنا إليه الكثير من الشواهد فيما سبق، من أن الاجتهاد الديني بدأ مبكِّراً في الوسط الإسلامي. وأكَّدت هذه الشواهد على أن طبيعة الاجتهاد منذ ذلك العصر تحتاج إلى أدواتٍ استنباطية. هذه الأدوات هي التي عُبِّر عنها فيما بعد بـ (القواعد الأصولية)، ولكنها كانت بصورتها المبسَّطة والبدائية التي يحتاجها المجتهد آنذاك.

نعم، كانت إسهامات الإمامين الباقر والصادق مؤثِّرةً في حركة وشرعيّة الكثير من القواعد الأصولية، خصوصاً عند الإمامية.

٣. إن المعيار الذي اعتمده أصحاب الرأي الثاني، من اعتبار الإمام الشافعي مؤسِّساً لأصول الفقه، هو معيار الأسبقيّة في التدوين. وهذا ما ذهب إليه الكثير من الباحثين السنّة، كما ظهر من استعراضنا السابق لآرائهم، وذهب إليه بعض علماء الشيعة، كما سيأتي. هذا المعيار لا يمكن قبوله لأمور:

أ. هناك فرقٌ بين زمان تأسيس العلم وزمان بدء التدوين فيه؛ فمرحلة التأسيس تكون سابقةً على مرحلة التدوين، مع الإقرار بأن للتدوين أثره في استحكام العلم وثبوته. ومن الواضح أن مرحلة تداول الموضوعات والقواعد الأصولية وممارستها كانت قبل بدء تدوين الإمام الشافعي لرسالته المشهورة، كما أضأنا على هذا فيما سبق، بل ما رُوي في شأن تأليف الشافعي للرسالة يمكن أن يكون شاهداً مؤيِّداً لهذه الفكرة، فالمعروف أنه ألَّفها نزولاً عند طلب عبد الرحمان بن المهدي: (فقد التمس من الشافعي وهو شابّ أن يضع له كتاباً يذكر فيه شرائط الاستدلال بالقرآن والسنّة والإجماع والقياس، وبيان الناسخ والمنسوخ، ومراتب العموم والخصوص، فوضع الشافعي له كتاب (الرسالة))[٥٢]. والواضح من هذا المنقول أن عبد الرحمان بن المهدي كان على علمٍ بهذه الموضوعات الأصولية؛ وهذا يعني أنها كانت على الأقلّ متداولة في الأوساط العلمية. فالذي يبدو أنه طلب من الشافعي أن يدوِّن له كتاباً في هذه الموضوعات.

وهذه الملاحظة تَرِدُ على ما ذهب إليه السيد عليّ السيستاني، حيث حاول إثبات عدم سبق الشافعي في التصنيف الأصولي ليكون هو المؤسِّس للعلم، وذكر مجموعة من الشواهد المثبتة أن للشيعة مصنَّفات في أصول الفقه في نفس فترة الشافعي، ثم عقَّب قائلاً: (...فلم يثبت أن الواضع الأوّل لعلم الأصول هو مدرسة أهل السنّة، بل الشيعة كتبت في علم الأصول في نفس الفترة الزمنية لولاته عند أهل السنّة...)[٥٣].

ب ـ لو تجازونا الفَرْق بين زمان التأسيس وزمان بدء التدوين، فهل رسالة الشافعي هي المدوَّن الأصولي الأوّل عند المسلمين، حتّى نقول بأنه المؤسِّس لأصول الفقه؟! سنترك البتَّ في هذه الجزئية إلى ما يأتي لاحقاً، فترقَّبْ.

ج ـ إذا كان المعيار في تأسيس العلم هو الأسبقيّة في التصنيف فلنطبِّقْه على مَنْ قيل: إنهم سبقوا الشافعي في التدوين الأصولي على ما سيأتي لاحقاً، ومنهم: أبو

يوسف، الفقيه الحنفي المعروف، والتلميذ الأبرز لأبي حنيفة. فقد نقل ابن خلّكان عن طلحة بن محمد بن جعفر قوله: (...وأوّل مَنْ وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة، وأملى المسائل ونشرها...)[٥٤]، وكانت وفاته سنة (١٧٢هـ) أو (١٨٢هـ)[٥٥]، أي قبل وفاة الشافعي، وبهذا المعيار سيكون هو المؤسِّس لأصول الفقه عند المسلمين.

ولو لم يُقْبَل كون أبي يوسف هو المؤسِّس على هذا المعيار؛ لأن تأليفه كان على وفق مذهب الحنفيّة خاصّة، فإن ابن النديم(٤٣٨هـ) ذكر للشيباني الفقيه الحنفي أيضاً كتاباً بعنوان (أصول الفقه)، وآخر بعنوان (كتاب اجتهاد الرأي)، وثالثاً بعنوان (كتاب الاستحسان)[٥٦]، والعناوين كلّها في أصول الفقه، مع ملاحظة أن وفاته على ما قيل سنة (١٨٩هـ)[٥٧]، أي سابقة على وفاة الشافعي، وبهذا المعيار سيكون الشيباني هو المؤسِّس لأصول الفقه؛ لأسبقيَّته في التأليف.

٤ـ وما ذكره الباحث حمّادي ذويب، من أن الطوسي يُقِرّ بأنَّ الشيعة ليسوا مبتكري علم الأصول، يمكن التعليق عليه بالتالي:

أـ لو رجعنا بداية للمقطع الذي استشهد به الباحث من بدايته، وهو من مقدّمة (العدّة)، يقول الشيخ الطوسي فيه: (وقد سألتم ـ أيَّدكم الله ـ إملاء مختصر في أصول الفقه، يحيط بجميع أبوابه على وجه الاختصار والإيجاز، على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجبه أصولنا؛ فإن مَنْ صنَّف في هذا الباب سلك كلّ قوم منهم المسالك التي اقتضاها (المسلك الذي اقتضاه) أصولهم، ولم يُصنِّف أحدٌ من أصحابنا في هذا المعنى، إلاّ ما ذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في المختصر الذي له في أصول الفقه، ولم يسقتصه، وشذَّ منه أشياء يُحتاج إلى استدراكها، وتحريرات غير ما حرَّرها.

فإن سيدنا الأجل المرتضى(قُدِّس سرُّه)(أدام الله علوّه)، وإنْ كثرت أماليه وما يُقرأ عليه شرح ذلك، لم يُصنِّف في هذا المعنى شيئاً يُرْجَع إليه، ويُجْعَل ظهراً يُستند إليه)[٥٨].

نلاحظ أن الطوسي كان في صدد الحديث حول عدم وجود كتابٍ جامع لكلّ أبواب أصول الفقه على وفق مذهب الإمامية قبل شيخه أبي عبد الله المفيد(٤١٣هـ)، وليس حديثه في عدم وجود أيّ مصنَّف للشيعة قبل المفيد، ليكون كلامه إقراراً بعدم التصنيف في أصول الفقه، وبالتالي عدم ابتكارهم للعلم.

ب ـ مع تجاوز الملاحظة السابقة، نرى أن الباحث خلط بين مرحلتين من مراحل أصول الفقه، ككثيرٍ من المؤرِّخين، فلو لم يكن للشيعة أيّ مصنَّف كامل في أصول الفقه فهذا لا يعني أنهم ليسوا هم المؤسِّسين لأصول الفقه.

وقد أوضحنا سابقاً أن مرحلة التأسيس بدأت ببذر الأفكار الأصولية الأولى، من خلال الممارسة العلمية للأفكار والقواعد في العملية الاجتهادية.

أمَّا مرحلة التدوين والتصنيف فهي المرحلة الثانية، والتي يكون فيها السعي لتحديد وضبط وتهذيب تلك القواعد، التي كان يعمل على وفقها الرعيل الأوّل من المجتهدين.

**نتيجة الوقفات والملاحظات:** عدم قبول فكرة حصر تأسيس أصول الفقه الإسلامي في شخصيةٍ واحدة؛ لعدم صحّة فكرة التأسيس الدفعي للعلم، ولاختلال المعيار الذي تمّ تطبيقه في تحديد المؤسِّس الأوّل للعلم، وإمكان تطبيقه على أكثر من شخصيّة تاريخية.

فتأسيس أصول الفقه جاء نتيجة تراكم الجهود العلمية لعلماء المسلمين الأوائل.

## ٣ـ المدوّنات الأصولية الإماميّة الأولى، محاولةٌ لتتبُّع الآثار

كلّ ما مضى من مؤشِّرات أثبتت أن الشيعة مارسوا الاجتهاد منذ عصر الحضور، وهذا يعني امتلاكهم مجموعة من القواعد الاجتهادية التي كانت مركوزةً في أذهان فقهاء ذلك العصر، ليمارسوا الاجتهاد من خلالها.

وكذلك كانت لهم فعاليّاتهم الفكرية، التي لعبت دوراً أساسياً في تأسيس أصول الفقه على مستوى الممارسة، ولكنّ هذا لا يعني ـ حتّى الآن ـ أن الشيعة قد دوَّنوا في أصول الفقه منذ ذلك الحين، ففرقٌ بين الممارسة الأصولية والتدوين الأصولي.

سَعْيُنا فيما يأتي سيكون في المحاولة لرصد المدوَّنات الأصولية في مرحلة التأسيس، وهي إلى قريب نهايات القرن الرابع الهجري، العصر الذي يمكن أن نُطلق عليه (عصر المدوَّنات الأصولية الأولى).

### طرائق التدوين والتصنيف عند الشيعة الأوائل

من المهمّ قبل ذكر المصنَّفات الأصولية الأولى أن نبحث عن سبب تأخُّر

التصنيف في أصول الفقه، بالمقارنة مع غيره من العلوم الإسلامية الأخرى.

**فلماذا سبق التصنيف في علم الكلام مثلاً التصنيف في أصول الفقه؟**

إن الراصد للمشهد الفكري الشيعي منذ بدايات الأولى يلحظ وجود تيّارين في الوسط: **أحدهما**: تيّار ذو نزعة عقلية في معالجاته للقضايا الدينية؛ **وآخر**: ينزع نحو النقل والمأثور من الحديث والرواية.

وتحدَّدَتْ كثير من معالم التيارين نتيجة العلوم التي يصبّ فيها اهتمام كلّ واحدٍ منهما:

١ـ فالتيار العقلي كانت اهتماماته منصبّة داخل إطار العلوم العقلية، كعلم الكلام، وما يرتبط به من منطق وجدل ومناظرات وغيرها، واعتماده على العقل منهجاً في معالجة قضاياه جعله أكثر تحرُّراً من التزامات النصّ وقيوده، وإنْ كانت حركته تحت ظلّ النصّ غالباً.

هذا المنهج العقلي وما يلازمه من تحرُّر جعل التيار العقلي سبّاقاً في تدوين العلوم في الوسط الشيعي، وخصوصاً إذا لاحظنا مقتضيات البحث العقلي وما يرتبط به من حاجات للجدل ومحاولة إقناع الخصم وإلزامه. فبملاحظة كتب المصنَّفات والفهارس نجد أن التأليفات المرتبطة بالعلوم العقلية بعنوانها العامّ أقدم زمناً من التأليفات في العلوم النقلية.

٢ـ أما التيار النقلي فكانت حركته داخل إطار النصوص أفقاً ومنهجاً في ضمن العلوم النقلية، كالفقه وأصوله والتفسير والخلافيات وغيرها، فجاءت معالجات هذا التيار للقضايا الدينية ضمن ما يتضمَّنه النصّ من طرائق وعلاجات. وكان لهذا تأثيره على طبيعة مصنَّفات هذا النوع من العلوم في المنهج والأسلوب. فالمعتمد هي طريقة تدوين ما يمليه الإمام على طلاّبه وأصحابه، كما في الأصول الأربعمائة المعروفة، فقد خلَتْ كتبهم الأولى من أيّ إضافاتٍ تُذْكَر في المدوَّن، فلك أن تلاحظ المصنَّفات الفقهية ـ مثلاً ـ قبل الشيخ الطوسي(٤٦٠هـ)؛ لترى كيف اقتصر الفقهاء على نصوص الروايات من غير أيّ إضافةٍ، وكأنّ الفقيه يقوم بإعادة إنتاج النَصّ الروائي ضمن الموضوعات التي يتناولها في كتابه، كما فعل الشيخ الصدوق(٣٨١هـ) في كتابَيْه: (المقنع)؛ و(الهداية). وكأنموذج على هذا يقول في

(الهداية): (...وكلّ مَنْ شكَّ في الوضوء وهو قاعدٌ على حال الوضوء فليُعِدْ، ومَنْ شكَّ في الوضوء وقد قام عن مكانه فلا يلتفت إلى الشكّ، إلاّ أن يستيقن...)[٥٩].

يقول الشهيد الأوّل(٧٨٦هـ)، في كتابه (ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة)، حول هذا المنهج في التدوين عند القدماء: (وكان الأصحاب يتمسَّكون بما يجدونه في شرائع أبي الحسن ابن بابويه‏ عند إعواز النصوص؛ لحسن ظنِّهم به، وأن فتواه كروايته. وبالجملة تُنزَّل فتاواهم منزلة روايتهم)[٦٠]. ويتحدّث أيضاً السيد حسين البروجردي(١٣٨٠هـ) حول هذه الظاهرة، قائلاً: (إن القدماء من أصحابنا كانوا لا يذكرون في كتبهم الفقهية إلاّ أصول المسائل المأثورة عن الأئمّة‏، والمتلقّاة منهم يداً بيدٍ، من دون أن يتصرّفوا فيها أو يذكروا التفريعات المستحدثة، بل كم تجد مسألة واحدة تُذْكَر في كتبهم بلفظٍ واحد مأخوذ من متون الروايات والأخبار المأثورة، بحيث يتخيَّل الناظر في تلك الكتب أنهم ليسوا أهل اجتهاد واستنباط، بل كان الأواخر منهم يقلِّدون الأوائل، ولم يكن ذلك منهم إلاّ لشدّة العناية بذكر خصوص ما صدر عنهم‏، ووصل إليهم بنقل الشيوخ والأساتذة...)[٦١].

وكانت بداية التحوُّل عند الشيخ الطوسي(٤٦٠هـ)، وبالتحديد بعد هجرته من بغداد سنة ٤٤٨هـ إلى النجف، وتأليفه كتاب (المبسوط في فقه الإمامية)، الكتاب الذي نَقَدَ في مقدّمته المنهج القديم في التصنيف، مع أن الطوسي نفسه كان قد ألَّف كتابه (النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى) بنفس المنهج القديم. يقول في (المبسوط): (...وكنتُ على قديم الوقت وحديثه منشوق النفس إلى عمل كتابٍ يشتمل على ذلك [يعني جمع فروع المسائل وتخريجها على مذهب الإمامية]، تتوق نفسي إليه، فيقطعني عن ذلك القواطع، ويشغلني (تشغلني) الشواغل، وتُضعف نيّتي أيضاً فيه قلّة رغبة هذه الطايفة فيه، وترك عنايتهم به؛ لأنهم ألقوا (ألفوا) الأخبار وما رَوَوْه من صريح الألفاظ، حتى أن مسألةً لو غُيِّر لفظاها، وعُبِّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم، لعجبوا (تعجَّبوا) منها، وقصر فهمهم عنها...)[٦٢].

وبهذا يظهر لنا سببٌ لتأخُّر التدوين في العلوم النقلية، والتي منها أصول الفقه، وهو النزعة النصّية التي اصطبغت بها علوم النقل، والتزام المشتغلين بهذه العلوم بإطار

النصّ أفقاً ومنهجاً.

**ـ يتبع ـ**

# الهوامش

(١) لاحظ: الشيخ عبد الهادي الفضلي، أصول علم الرجال: ٣٥، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٣٠هـ.

(٢) السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٣٤، مركز الأبحاث التخصصية للشهيد الصدر، ط١، ١٤٢٩هـ.

(٣) لاحظ: السيد محمد باقر الصدر، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، ضمن كتاب (ومضات): ٤٧١، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، ط١، ١٤٣٠هـ.

(٤) السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٣٧، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، ط٢، ١٤٢٥هـ.

(٥) ينبغي التنبُّه إلى أن الاجتهاد الذي هو مدار البحث هنا هو الاجتهاد بمعنى (عملية استنباط الأحكام الشرعية)، لا الاجتهاد بوصفه مصدراً من مصادر التشريع، والذي قد يُطلق عليه (اجتهاد الرأي)، والمنهيّ عنه في كثير من الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت‰.

للمزيد حول هذا الموضوع، والتطوُّر الدلالي لمصطلح (الاجتهاد)، لاحظ: السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٣٧ وما بعدها.

(٦) نقش شيخ طوسي در دگرگوني وگسترش علم نظري حقوق در شيعة، هزاره شيخ طوسي ٢: ٢٧ ـ ٢٨، تهيئة وتنظيم وترجمة: علي دواني، دار التبليغ الإسلامي.

(٧) تقريرات أصول، مطبعة الحاج محمد علي العلمي، طهران، ط٢، ١٣٦١هـ.

(٨) مقدّمة كتاب (التنقيح في شرح العروة الوثقى) ١: ١٧، دار الهادي للمطبوعات، قم، ط٢، ١٤١٠هـ.

(٩) الشيخ علي البلادي البحراني، أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين: ١٧٥، تصحيح: محمد علي الطبسي، مطبعة النجف، ١٣٧٧هـ.

(١٠) أنيس المجتهدين في علم الأصول ٢: ٩٥٠، بوستان كتاب، ط١، ١٤٣٠هـ.

(١١) تاريخ الفقه الجعفري: ١٢٦، دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٤١١هـ.

(١٢) إلهامي أز شيخ طوسي، هزاره شيخ طوسي ٢: ٤١، تهيئة وتنظيم وترجمة: علي دواني، دار التبليغ الإسلامي.

(١٣) المعالم الجديدة للأصول: ٣٧، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام

الشهيد الصدر، ط٢، ١٤٢٥هـ.
(١٤) الاجتهاد والتقليد: ٦٦، مؤسسة تنظيم نشر آثار الإمام الخميني، ط١، ١٤٢٦هـ.
(١٥) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٦٦، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ط٢، ١٤٢٦هـ.
(١٦) أدوار أصول فقه: ٢٦ وما بعدها، الميزان، ط١، ١٤٢٧هـ.
(١٧) الاجتهاد والتقليد ١: ١٥، بقلم: ميرزا هاشم الآملي، نويد إسلام، ط١، ١٤٣٠هـ.
(١٨) توضيح الرشاد في تاريخ حصر الاجتهاد: ٧٦، ط١، ١٤٠١هـ.
(١٩) التقليد والاجتهاد: دراسة لظاهرتي التقليد والاجتهاد الشرعيين: ١٩٧، مراجعة وتصحيح: لجنة مؤلَّفات العلامة الفضلي، مركز الغدير، ط٢، ١٤٢٧هـ.
(٢٠) علم الأصول: تأريخاً وتطوّراً: ٣١ وما بعدها، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية في قم، ط٢، ١٤١٨هـ.
(٢١) رسائل السيد المرتضى، رسالة (مسألة إبطال العمل بأخبار الواحد) ٢: ٣١١، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤٣٣هـ.
(٢٢) الشيخ محمد بن الحسن الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، تحقيق: مؤسسة آل البيت﵈ لإحياء التراث، ط٢، ١٤١٤هـ.
(٢٣) المصدر السابق ٢٧: ١٣٧.
(٢٤) الإمامة والتبصرة من الحيرة: ٩، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي﵇، ط١، ١٤٠٤هـ.
(٢٥) تهذيب الأحكام ١: ٢، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتاب الإسلامي، ط٣، ١٣٦٤هـ.ش.
(٢٦) مصباح الأصول (ضمن موسوعة الإمام الخوئي) ١٧: ٢٢٩، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٢٢هـ.
(٢٧) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١٤١، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، ط١، ١٤١٧هـ.
(٢٨) السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤١، ط٥، ١٤١٣هـ.
(٢٩) الشيخ مسلم الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٢٦، بقلم: الشيخ محمد علي المعلِّم، ط١، ١٤١٦هـ.
(٣٠) لتفصيلٍ أكثر لاحظ: الشيخ حيدر حب الله، دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية (بقلم: أحمد عبد الجبار السميّن)، دار الفقه الإسلامي المعاصر، ط١، ١٤٣٣هـ.
(٣١) محمد بن أحمد بن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط٢، ١٤١٠هـ؛ الشيخ محمد بن الحسن الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٦١، تحقيق: مؤسسة آل البيت﵈ لإحياء التراث، ط٢، ١٤١٤هـ.
(٣٢) الشيخ الصدوق، معاني الأخبار، تحقيق وتصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط١، ١٤٠٣هـ؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٧.
(٣٣) الشيخ الكليني، الكافي ١: ٤٢، تحقيق: علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية،

ط٤، ١٤٠٧هـ؛ الوسائل ٢٧: ٢٠.

(٣٤) المصدر السابق ١: ٤١٣.

(٣٥) المصدر السابق ١: ٤٦٤.

(٣٦) المصدر السابق ٢٧: ١٣٧.

(٣٧) المصدر السابق ٢٧: ١٤٠.

(٣٨) المصدر السابق ٢٧: ١٤٢.

(٣٩) المصدر السابق ٢٧: ١٤٦.

(٤٠) للاستزادة حول هذا لاحظ: الإمام الخميني، الاجتهاد والتقليد: ٧٠ ـ ٨٠؛ الشيخ عبد الهادي الفضلي، التقليد والاجتهاد: دراسة فقهية لظاهرتي التقليد والاجتهاد الشرعيين: ٤٣ ـ ٤٧، و١٩٧ ـ ٢٠٣؛ السيد عبد الله شُبَّر، الأصول الأصيلة؛ الحُرّ العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة؛ الفيض الكاشاني، الأصول الأصيلة؛ محمد رضا ضميري، دانشنامه أصوليان شيعه ١: ٥٠ ـ ٦٦.

(٤١) السيد حسن الصدر، الشيعة وفنون الإسلام: ٣٢٧.

(٤٢) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: ١٨.

(٤٣) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي: ١٥٧، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السَّقّا، مكتبة الكلّيات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦هـ.

(٤٤) أحمد بن محمد بن خلّكان، وفيات الأعيان ٤: ١٦٥، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٢م.

(٤٥) الشيخ محمد أبو زهرة، الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه: ١٩٦ ـ ١٩٧، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٧٨م.

(٤٦) عبد الغني الدقر، الإمام الشافعي: فقيه السُّنّة الأكبر: ١١٦، دار القلم، ط٦، ١٤١٧هـ.

(٤٧) السيد حسين البروجردي، لمحات الأصول (بقلم: السيد روح الله الخميني): ١٧، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ط١، ١٤٢١هـ.

(٤٨) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي: ١٥١.

(٤٩) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: ١٨.

(٥٠) ابن خلدون، المقدّمة ٢: ٢٠١، حقّق نصوصه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: عبد الله محمد الدرويش، ط١، ١٤٢٥هـ.

(٥١) حمّادي ذويب، الإمام الشافعي مؤسِّساً لعلم أصول الفقه ومجدِّداً له، مقالة منشورة في (مارس ٢٠١٤م) في الموقع الإلكتروني لـ (مؤمنون بلا حدود).

(٥٢) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي: ١٥٣.

(٥٣) السيد علي الحسيني السيستاني، الرافد في علم الأصول (بقلم: السيد منير السيد عدنان القطيفي): ١٠ ـ ١١، مطبعة مهر، ١٤١٤هـ.

(٥٤) ابن خلّكان، وفيات الأعيان ٦: ٣٨٢، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار صادر.

(٥٥) المصدر السابق ٦: ٢٨٨.

(٥٦) ابن النديم، الفهرست: ٢٥٧ ـ ٢٥٨، تحقيق: رضا تجدّد الحائري الأصفهاني.

(٥٧) ابن خلّكان، وفيات الأعيان ٤: ١٨٥.

(٥٨) الشيخ محمد بن حسن الطوسي، العدّة في أصول الفقه: ٨٥ ـ ٨٦.

(٥٩) الشيخ محمد بن عليّ الصدوق، الهداية: ٨٤، مؤسسة الإمام الهادي، ط١، ١٤١٨هـ.

(٦٠) الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ١٧، تحقيق: مجموعة من المحقِّقين، مركز العلوم والثقافة الإسلامية، ط١، ١٤٣٠هـ.

(٦١) السيد حسين البروجردي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر (بقلم: الشيخ حسين المنتظري): ١٩، مكتبة المنتظري، ط٣، ١٤١٦هـ.

(٦٢) الشيخ الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ١: ٢، تحقيق وتعليق: السيد محمد تقي الكشفي، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٧هـ.

# التعدُّدية الدينية والتعدُّدية الثقافية
## المفاهيم والمرتكزات

أ. أمامة مصطفى اللواتي(*)

**مقدّمة**

الطبيعة في ذاتها متنوّعة متحرّكة، زاخرةٌ بالتنوّع والتضادّ والتماثل والاختلاف. والإنسان بذاته ليس أقلّ تنوّعاً من الطبيعة. وعنصر الاختلاف البشري يمكن أن نراه في طرائق التفكير والاستنتاج والحضارات التي أقامها الإنسان، بل وحتّى في المجتمعات البدائية التي أنشأها. ولا يمكن للإنسان أن يتعامل مع الاختلاف الكبير في الطبيعة بأسلوب أحادي التفكير والتحليل، ولا يمكن أن يتكيّف بالطريقة نفسها مع البيئات الجغرافية المتباينة والمتباعدة والمتنوعة. فالتعدّد قائم على تعدّد التجارب البشرية وتعدّد خبرات الإنسان فيها، الذي خلقه الله بصورة وهيئة وطبائع متباينة. ويرى العالي[1] أن التعدّدية مختلفة عن الكثرة، فالكثرة هي تعدّدية الكمّ، فهي كإضافة صوت إلى صوت، وحزب إلى حزب، فهي كثرة خارجية؛ ولكن التعدّدية نجدها «داخل الوحدة»، فتمتدّ التعدّدية لتترك لكلّ عنصر نصيبه من التميُّز، وتسمح للتفرّدات بنصيبها من الوجود، فيصبح التعدّد مفهوماً باطنياً «يصدع الوحدة، ويضم أطرافها»، ويصبح إنسان التعدّدية ليس الذي يحمل جوازات عدّة، ويتحدّث عدّة لغات، بل هو ذلك «الكائن السندبادي»، الذي يوجد بين لغات وبين ثقافات، والذي ينظر للآخر على أنه المجال المفتوح للانفصال والالتقاء، ويرى العيش معاً شرطاً لوجوده.

---

(*) كاتبةٌ ومهتمّة بأدب الأطفال، متخصِّصةٌ في مجال الإعلام والعلاقات العامّة. لها أعمالٌ ثقافيّة عدّة. من سلطنة عُمان.

## التعدّدية الدينية

التعدّدية تشمل الآخر المختلف عنا، سواء في إطار الدين الواحد، أو بين الأديان أو المختلف اثنياً وطبقياً وسياسياً. وحيث إن التركيز في هذه الورقة على التعدّدية الدينية فينبغي لنا أن نستفسر هل يُعَدّ الدين حاجزاً أو مانعاً لتحقيق فكرة التعدّدية؟

فقد قامت مقولة التعدّدية الدينية في المجتمعات الديمقراطية على أساسين اثنين: «المواطنة؛ والدولة القومية الواحدة التي تسيطر عن طريق التوافق أو العقد، بحسب روسو، على مجتمع متعدّد الفئات الاجتماعية والسياسية، لكنه يتمتّع بقدر كبير أو متوسّط من التماسك أو غياب المشاريع الانفصالية القوية»[٢]. وبالنسبة لفكر التعدّدية الدينية في المنظور الإسلامي والمجتمعات العربية فإن عدداً متزايداً من الدراسات والمقالات[٣] قد بحث وناقش في مفاهيم مثل: التسامح والجدال والحوار من النواحي الفكرية والتاريخية والفلسفية والحضارية، والتي يمكن العودة إليها لقراءةٍ أكثر تعمّقاً. ويمكن تلخيص الأفكار المطروحة في هذه الدراسات كما يلي:

**أوّلاً**: أكّدت الأدبيات الإسلامية على فكر التعدّدية، رغم ما يوحي به تفسير بعض النصوص القرآنية من عدم قبول الأديان الأخرى. فكما يقول الدامغاني في كتابه (الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز): إن تفسير «الحقّ» في القرآن يقع على اثني عشر وجهاً؛ فوجهٌ منها: الحقّ يعني الله نفسه؛ ومنها: القرآن؛ ومنها: الإسلام؛ ومنها: بمعنى العدل؛ ومنها: بمعنى التوحيد؛ ومنها: الصدق؛ ومنها: المال؛ ومنها: الأولى؛ ومنها: الحظ، ومنها: الحاجة[٤]. وتنفر الآية الكريمة من مبدأ الإجبار في قوله تعالى: ﴿**أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾. ومن المبادئ التي نجدها في الرؤية القرآنية لحقّ الاختلاف: التوحيد، العدل، تكريم الإنسان، التعاون على البرّ والتقوى، الدفع بالتي هي أحسن، الاستباق بالخيرات، الحوار، التعارف، الاعتداد بمقاصد الشريعة. فلو أدّى الاختلاف إلى فرقة الأمة لوجب التحذير منه وتجنّبه[٥]. ويربط القرآن الكريم الإيمان بالعمل الصالح على الدوام، دون ربطه بدينٍ محدّد[٦].

وأجد مفهوم الدكتور علي شريعتي جديراً بالذكر، فقد كان يرى أننا من خلال عنصر الاجتهاد نحتفظ بالدينامية للنهضة. وقصدُه أن المسلم لا ينبغي أن يتعامل مع المحيط الاجتماعي من موقع اللامبالاة، بل يجب تحقيق التكاتف والتراصف

والدعوة للخير. أما الاجتهاد فيعني التواصل المستمرّ والتعاطي في الأصول وفي الفروع، واجتناب الرجوع إلى الماضي والالتزام بأقوال القدماء والقول بأن العلماء السابقين قد أسّسوا وشيّدوا هذه الأفكار والآراء الدينية وما علينا سوى استهلاكها واتّباعها فقط[٧].

**ثانياً**: يمثِّل الدين ركيزةً ودعامة للأخلاق، وبذلك يمنح الناس الاطمئنان إلى أن هذه القِيَم الأخلاقية أصيلةٌ وتمتاز بالحقانية. وهذه قيمةٌ غاية في الأهمية. إلاّ أن المشكلة تكمن في أن الخطاب الديني لم يشجِّع لسنواتٍ طويلة على إثارة النقد والاستفسار، بل على الإيمان واليقين، وبالتالي تواجه عملية نقد الدين مشكلة كبيرة؛ حيث يعتبر هذا النقد تشكيكاً في الدين، وبالتالي يؤدّي إلى «زوال الإيمان، وزوال الإيمان عين السقوط في جهنم»[٨]! فمثلاً: عند انتقاد بعض أنواع التمييز الشائعة في ما يتعلَّق بالحقوق في الدين الإسلامي، والتي تعتبر من مسلَّمات الفقه الإسلامي، لا يُلتفت إلى أن هذا التمييز مثلاً ليس من ذاتيات الإسلام، بل من عرضياته، «ولذلك فهي لا تمثِّل القِيَم الإنسانية المطلقة، وعلى هذا الأساس يمكنها أن تخضع لعملية الاجتهاد المعاصر، وتترك مكانها لأعراف وآداب وقِيَم أخرى، مع حفظ مقاصد الشارع المقدَّس»[٩]، وخاصّة أن المؤرِّخين والفقهاء يرَوْن أن ٩٩٪ من الأحكام الاجتماعية إمضائية، وتمتدّ في جذورها إلى المجتمع العربي الجاهلي في ذلك الوقت، كما أشار الدكتور جواد علي في كتابه «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام»، أي أن النبيّ أمضى تلك التقاليد والأعراف الموجودة في المجتمع العربي، ومنحها المشروعية، وأدخلها إلى دائرة الفقه الإسلامي، بعد إجراء بعض التعديلات عليها، مثل: أحكام التجارة والرهن والنكاح والطلاق. فلو بعث النبيّ في زماننا هذا لقدَّم معنى جديداً للحياة، من دون إجراء تغيير من صور الحياة المعاصرة[١٠]. فالدين دائماً محفوفٌ بالمعارف والأفكار المتناسبة مع كلّ عصر، ويعيش معها عملية جدلية من الطرفين. وما دامت هذه العناصر الخارجية متغيِّرة فإن هذا التغيير يسري إلى أجواء الفهم الديني. ويرى عبد الكريم سروش[١١] أن التحوُّل في المعرفة الدينية ليس نتيجة مؤامرة أو قلّة العقل أو تلاعب يد التحريف في معالم التفاسير، بل حصيلة تبعية النصّ لتكامل الفهم البشري في مجالات وميادين خارج دائرة الدين، وهذا الأمر يوجب فهم

الدين بأشكالٍ مختلفة.

**ثالثاً**: برز في العصر الحديث عددٌ من الباحثين والمفكِّرين الإسلاميين المهتمّين بالتعدّدية، واستند أغلبهم إلى المبادئ الإسلامية، وليس على الميراث الغربي في المناقشة والتأسيس والدعوة إلى التعدّدية. غير أن هؤلاء ـ حَسْب رأي أحد الباحثين[١٢] ـ ما يزالون قليلين، وما تزال أصواتهم غير مسموعة لدى الجمهور المسلم الأوسع.

**رابعاً**: يرى غالستون[١٣] أن خمسة عقود من الأنظمة الاستبدادية في الدول العربية الرئيسة ضربت فكرة المواطنة في الصميم؛ بسبب غياب مفاهيم الشرعية والقانون واستقلالية القضاء وعلنية المجال السياسي وحرّيته. فإذا تأمّلنا العالم العربي وجدنا أن النزعة الأبوية متجذّرة فيه، وهي نزعة لا تقرّ منح الحقوق بقدر ما تؤكّد على الالتزامات. وقد تصاعدت هذه النزعة الأبوية حتّى وصلت إلى رأس النظام السياسي، فهو الأب، وهم الأبناء الذين عليهم الطاعة، بغضّ النظر عن الحقوق التي تمنح لهم أو الالتزامات التي تفرض عليهم[١٤].

**خامساً**: سيطرت الفكرة القائلة بأن التفكير الإسلامي التقليدي شهد ويشهد انحطاطاً، ولا بُدَّ من الخلاص منه، فاقترنت فكرة الخروج من الانحطاط بفكرة التماس اليقين في المذهب الواحد والأوحد ذي الطابع الطهوري واليقيني[١٥].

**سادساً**: مع افتراض وجود وتقبّل فكر التعدّدية المؤسّسية، ومن بينها: التعدّدية الدينية، فإن الحلّ التعايشي ممكن، حتّى لو كان كل الناس مؤمنين متدينين، بشرط التسليم بأن الدين الحقّ لا يؤيِّد العنف والإكراه على اعتناق اتجاه أو دين معين. وهكذا لا تستطيع الدولة أو الأفراد إرغام أيٍّ من المواطنين على اعتناق دين معين أو البقاء على مذهب معين، بل يصبح من واجب الدولة حماية المواطنين من محاولات كهذه[١٦]. ومن جانبٍ آخر فإن فرض دين معين أو قراءة معينة للدين هي من مقتضيات السلطة، لا من مقتضيات العقل. وهنا تكمن مشكلة إغواء السلطة. فعندما تجد فئةٌ ما، كالمتدينين مثلاً، أنها في موقع الأقلية فإنها تطالب بالحرّية الدينية، وعدم تدخُّل السلطة، وبمجرد أن تنتقل هذه الفئة أو غيرها إلى الأكثرية، وتستلم زمام السلطة، فإنها تنسى حقوق الطرف الآخر، وتبدأ بادّعاء الحقّانية لفئتها أو فكرها أو مذهبها، وبطلان بقية المذاهب والتيارات الأخرى، والتعامل معها من موقع التهميش والإلغاء[١٧].

## نحن والآخر: الحق والباطل

يشير الدكتور كاظم[18] إلى أن هناك أشياء قابلة للاستملاك الفعلي والقانوني، كالأرض والمنزل، في حين أن القِيَم والحقوق الإنسانية غير قابلة للاستملاك. وحين يدّعي شخصٌ أنه يملك المفاهيم الصحيحة للحقّ والإسلام والجنة والحرّية والوطنية والصحّة والكرامة...إلخ فإنه بذلك يدّعي حقّ الانتفاع الحصري بهذه المفاهيم، ومنع الآخرين من الانتفاع بها، أو حتّى الاقتراب منها. وبناءً عليه ينطلق الخطاب العامّ ليضع عبارة: (نحن مختلفون) مقابل (هم مختلفون). وهذا الخطاب يكشف عن التفرُّد والاصطفاء والتميُّز، الذي تعتقد مجموعةٌ ما أنها تحمله، مقابل مجموعةٍ أخرى. وهذا الاصطفاء الذي تؤمن به ناتجٌ من اعتقادها بأنها تملك «المفاهيم» و«التعريفات» و«المسلمات» الصحيحة أو الأكثر صحّة، دون غيرها (مع الإقرار بأهمية ذلك في الحفاظ على الهويات الدينية والثقافية من الاندثار)، فقد اختارنا الله (نحن الجماعة المحددة) دون خلقه من الأولين والآخرين؛ لنكون حملة الحقّ والاعتقادات الصحيحة، في حين تظهر الجماعات الأخرى محرومةً من هذا الاصطفاء، إما باختيار أو بغير اختيار، ولا يمكن لهذا الآخر أن يكون على حقٍّ، بل في الحقيقة ينطلق خطاب التفرُّد ليشير إلى أن هناك غشاوةً ما تعتري عيني هذا الطرف المخالف، وتبعده عن الطريق السليم.

وتذهب بعض النصوص الموروثة بعيداً إلى حدّ أنها تُجادل أو تبرّر وجود جماعة أدركت الحقّ وتمسّكت به قبل أن نُوجد فعلياً في عالم المادّة، حيث ترك الله أمر اختيار الطريق القويم لنا وبيَّنه لنا ونحن في عوالم أخرى، غير أن ذاكرتنا المحدودة في عالم المادة المحدود لا تحمل أيّ ذكرى بصرية أو تلقيناً شفهياً بهذه العهود والاختيارات، بل إن كل مخلوق كانت له حرّية اختيار معتقداته في عالم الذرّ، قبل أن يوجد فعلياً في عالم المادّة. وترى هذه الروايات أن الله خلق الأرواح قبل الأبدان، وأنه جعل الأبدان كالذرّ، وامتحن الإنسان فيها. والغريب في هذه النظرية أن لا تُدرك غير فئة يسيرة من الخلق في ذلك العالم الصافي، والذي لم تتعرّف فيه بعد على عالم المادة وغواياتها، أن تدرك الصواب، وتتمسَّك به دون الآخرين. ثم لماذا تركنا الله نختار اعتقاداتنا الدينية فقط، ولم يمنحنا نفس الاختيار في ما يخصّ لغاتنا وألواننا وأماكن

ولادتنا وفقرنا وسعادتنا وشقائنا؟! وهل يمكن للإنسان أن يختار ما لم يجرِّبه وما يعلم بعاقبته، فيختار الشقاء عوضاً عن السعادة؟! وهل بمقدور الإنسان أن يفهم ويستوعب هذه المعاني والأفكار وهو في عالمٍ مختلف عن عالم المادة الذي لم يختبره بعد؟!

نحن نعتقد بأن العالم يقوم على أساس العدل، وأحد أبرز مقتضيات العدل المساواة بين أفراد البشر في الثواب والعقاب والمواهب الإلهية، فلا يُعطى امتيازٌ لقومٍ من الأقوام بلا مسوّغ، ولا يتم منحهم مقاماً خاصاً ومكانة سامية لمجرّد الاسم[١٩].

وتكمن أهم الأسباب الرئيسة «وراء غياب التسامح في حياتنا المعاصرة [في] أنه يتطلّب ـ بدرجةٍ أساسية ـ اعترافاً ما بعدم اليقينية الأخلاقية، واتخاذ موقف الشكّ نحو قِيَمنا ووجهات نظرنا. يجب علينا أن نعتقد بإمكانية خطأ ما نؤمن به إذا كنا نريد فعلاً أن نتسامح مع آراء الآخرين التي تتناقض مع وجهة نظرنا أو تؤذينا»[٢٠]. ويقتبس مارتنز هنا عن جون لوك[٢١] عبارته: «لا يمكن لأحدٍ أن يكيف معتقداته بما يتوافق مع ما يمليه عليه شخصٌ آخر؛ لأن قوة المعتقد وحيويته تقوم على أساس الاقتناع العقلي الداخلي». فالاعتقاد والإجبار مفهومان يناقض كلٌّ منهما الآخر، وبذلك هما يترافعان ولا يجتمعان.

بالإضافة إلى الخطاب السابق فإننا قد ندعو علنياً أو ضمنياً الطرف المخالف إلى أن يبحث ويراجع أفكاره ومعتقداته، في حين نؤمن تماماً أننا نمتلك الجانب العادل فيها، وبالتالي فإننا نتعالى عن المراجعة الكلية أو حتّى الخاصة في إطار اعتقاداتنا، ونعتبرها غير ملزمة بالنسبة لنا، حيث نطالب الآخر بالشكّ في اعتقاداته الموروثة، مع احتفاظنا بحقّ التمسُّك باعتقاداتنا الموروثة. وليس من المنطقي مع وجود كل هذه الديانات والمذاهب والتيارات المختلفة والمتشعبة أن نحصر حقّ امتلاك الحقائق على إحداها، بل ما الذي يجعل كلّ طائفة منا تعتقد أنها المكرّمة، والتي اختارها اللّه دون خلق الأرض؛ ليهبها الحكمة والمعرفة، وليكرمها في مولدها، فيجعلهم أبناء تلك الأديان والمذاهب المختارة، ويحرم غيرهم من ذلك الحق؟! ألسنا كلّنا نولد دون اختيار الدين والطائفة والعِرْق؟! وأين هنا سعي الإنسان في البحث عن الحقيقة والأفكار والتأمُّل والترحال في الأديان والثقافات ومبدأ ﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾؟

## مباني التعدّدية الدينية

يعتمد المرتكز الأوّل في التعدّدية الدينية على تنوّع الأفهام بالنسبة إلى المتون الدينية، وأيضاً التنوّع في تفسير التجارب الدينية. ويرى المفكِّر الإيراني عبد الكريم سروش أن «فهمنا للمتون الدينية متعدّدٌ ومتنوع، لا يقبل الاختزال إلى فهمٍ واحد». ففي سعينا لفهم النصوص الدينية وتفسيرها، سواء في الفقه أو الحديث أو القرآن، نستعين بافتراضاتنا الفكرية المسبقة، وتوقّعاتنا من النصّ، والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة، وبالتالي لا يوجد تفسير دون الاعتماد على التوقعات والفروضات السابقة، وبعضها مستوحاة من خارج الدين، وتتّصف بأنها متغيِّرة سيّالة، مثل: العلوم البشرية والفلسفية والمعطيات الحضارية التي تتغيَّر باستمرار[٢٢]. وكما تتعدّد معطيات البشر واتجاهاتهم وتفسيراتهم للحياة بشكلٍ عام، حَسْب التجارب الحياتية والفلسفية التي يمرّون بها، يصبح للمعرفة، ومنها: المعرفة الدينية، طرقٌ عدّة، «وبأشكال وصور مختلفة، كالرؤيا والتجارب القلبية والكشف وحالة الانجذاب والعطش والفراغ والجمال والتغيّرات الروحية التي يعيشها الإنسان»[٢٣]، وبالتالي لا يجوز أن يُساء إلى الإنسان بسبب مذهبه أو طائفته، فالأديان والعقائد لدى معتنقيها طرقٌ لطاعة الله وعبادته، والفصل بين أصحابها مرجعه إلى ربّ العالمين[٢٤].

و«الاختلاف في المجال الإسلامي كان ضرورةً باصطلاح ابن خلدون؛ لأن النصّ في منطلقه تحمله لغةٌ من خلالها يتم تبليغ أحكامه وبيان مقاصده، وهو اعتبار جعل النصّ قابلاً للتعدُّد في المعنى والانفتاح في الدلالة، بما فتح المجال أمام تعدّد منهجيات الفهم والتفسير والتأويل، لكنّ هذه الضرورة لا تعني اختلافاً في الحقّ، بل حقّ في الاختلاف»[٢٥].

ويعبِّر ابن عربي عن هذا المبدأ بتعبيرٍ شعري بليغ، حين يؤمن بوحدة الأديان:

لقد صار قلبي قابلاً كُلّ صورةٍ ... فمرعىً لغُزلانٍ ودَيْرٌ لرُهبان

وبيتٌ لأوثان وكعبةُ طائفٍ ... وألواحُ توراةٍ ومُصحفُ قرآنِ

أدينُ بدين الحُبّ أنّى توجَّهَتْ ... ركائبُه، فالحُبُّ ديني وإيماني

ويعتمد المرتكز الثاني في مبدأ التعدّدية الدينية على حقّ الاختلاف أو أصالة

الاختلاف. فلا يمكننا إنكار الاختلافات في الطبيعة والبيئة ومجمل الحياة النباتية والحيوانية من حولنا، ولا إنكار التنوّع الطبيعي والجغرافي، ولا يمكننا إنكار أنها جميعها بكلّ اختلافاتها وتناقضاتها قائمة ومستمرّة ومكمِّلة لبعضها في وجودها الكلّي. ولا يمكننا أيضاً إنكار تنوّع الجنس البشري في أعراقه وقارّاته وتجاربه وطبائعه. ويطرح المفكِّر الإيراني عبد الكريم سروش مصطلح «البلورالية»، أي التعدّدية الإيجابية، وهي تعني «الاعتراف برسمية التعدّد والتنوّع في الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية». إذن الاختلاف هنا ليس دعوة للخلاف، ولا يعتبر التنوّع سبباً للخلاف، بل هي دعوة لعيش مختلف التجارب ومحاولة التوافق والتفاهم بينها، فلو شاء الله لجعلنا أمة واحدة، ولم يختصّ قسماً من عباده بالهداية، دون غيرهم، فلماذا يفعل ذلك وهو خالقهم أجمعين؟ والمنطلق هنا ليس (الحقّ في أن تكون مختلفاً)، بل الحقّ أيضاً في أن تكون على حقّ.

ويعتمد المرتكز الثالث في مبدأ التعدّدية الدينية على ميل الإنسان للانحياز إلى منشئه وفكره وما نشأ عليه، فلا بُدَّ أننا كبشر نميل بوعيٍ أو دون وعي إلى التمركز أو التشبّث أو التعلّق العاطفي بما نشأنا عليه، فالإنسان لا ينشأ فقط متعلقاً بوالدَيْه، بل بكلّ الدائرة التي تضمّه وتضمّ الأب والأم والمنزل والوطن والمعتقد، ومع التربية والتغذية والسلوك يُلقم الإنسان اعتقاداته وممارساته الدينية والثقافية، ويُلقم ما يجب أن يقبله وما يجب أن يرفضه. يُنشئ الوالدان أبناءهم ليكونوا متوافقين إلى حدٍّ ما مع اعتقادات وسلوك وأعراف المجموعة، وقد لا يكون التوافق سائداً في كل الحالات، فقد يعلوه الاختلاف أو الانحراف، بمعنى الميل عن سلوك الجماعة، ولكنها تظلّ الحالة السائدة في أغلب المجتمعات؛ كون الإنسان كائناً اجتماعياً يشعر بالطمأنينة والثقة والرغبة في شغل الحاجة النفسية والاجتماعية للانتماء إلى الجماعة الأمّ.

## دواعي التعدّدية الدينية

ترى هذه الورقة في فكر التعدّدية مكتسبات مهمة بالنسبة إلى المجتمعات المعاصرة. فالقبول بالآخرين المختلفين، والتعايش معهم، هو قيمةٌ إنسانية وأخلاقية في

المقام الأوّل. وقد أكّدت الأديان جميعها على احترام النفس الإنسانية وكرامتها وحقّها في الوجود والعيش المشترك، وتجنُّب ظلم الإنسان لأخيه الإنسان. إلاّ أن حالة العداء والتطرّف التي أصابت بعض مجتمعاتنا كالوباء تجعل من نشر فكر التعدّدية الدينية عاملاً من عوامل ضمان الأمن الوطني من التدخّلات والفتن الخارجية التي قد تحاول أن تستغلّ الاختلافات الطبيعية ـ التي لا يخلو منها أيّ مجتمع ـ، وتحويلها إلى اختلافات طارئة ومفكّكة، وقد تعيد هذه القوى تقديم هذه الاختلافات ـ التي تعايش معها أفراد المجتمع، وانسجموا معها ـ بصورةٍ جديدة تبرز معها هذه الاختلافات بحدّة ويقينية، وتبدأ هنا سلسة طويلة من حساب المكتسبات والخسائر لكل مجموعة، وتُفرض فيها صراعات فكرية عنيفة ومواجهات دامية في نسيج المجتمع الواحد، وما يتبعه من تخوينٍ وتشكيك في وطنية أفراد المجتمع.

وتؤدّي جهود نشر فكر التعدّدية؛ بما تقوم به من مراجعات فكرية في التراث الديني، ووضع مرتكزات التعايش والفهم المشترك من منطلقٍ ديني معاصر، إلى الوقوف بقوةٍ ضدّ التطرُّف الديني والفكري ومواجهة الإقصاء، سواءٌ كان على أساس ديني أو عِرْقي. يعمل فكر التعدّدية على التشكيك بالقواعد والنصوص التي يعتمد عليها الفكر المتطرِّف لإقصاء الآخر أو تخوينه أو تحجيمه. فهي مواجهة فكرية لا بُدَّ من خوضها إذا أردنا حقّاً تجنُّب الحلول العسكرية. يعمل فكر التعدّدية أيضا جنباً إلى جنب مع ترسيخ مبدأ المواطنة ونشر المفاهيم المتعلّقة بحقوق وواجبات المواطن ومفهوم الوطنية، التي تهدف بالأساس إلى اعتبار المواطنين سواسية، متساوين في الحقوق، وشركاء في الوطن. وأخيراً فإن الاختلاف إذا ما أُحسن استخدامه كقوّة إيجابية وقيمة تحفيزية تنافسية فإنه يصبح عاملاً للإثراء الثقافي والفكري بالدرجة الأولى، والمجتمع الذي تتعدّد مصادر فكره وثقافته، وتتعدّد لغاته وأعراقه، قادرٌ على الابداع والتجديد والتطوير، ولا يمكن إغفال أن ذلك إسهامٌ حضاري مهمّ.

## التغيير يبدأ من أسس التفكير

نحن أمام خيارين بالنسبة لديننا إذا أردنا أن ننظر إلى المسألة بطريقة واقعية عملية، لا بطريقةٍ تسعى إلى المثالية:

**الخيار الأوّل**: هو التخلّي عن الدين؛ لأن التفرّعات والاختلافات التي نشأت بسبب تنوّع وتعدّد المدارس الفكرية والمذهبية والكلامية ستؤدّي بلا شكٍّ إلى الاحتقان، وستكون سبب الاختلاف والانشقاق والصراع، وهو ما حصل على مدار التاريخ الإسلامي. وحتّى مع الجهود الرامية إلى تجنُّب هذا الانشقاق والنزاع فإن المستعمر قام بما يكفي حتّى تبقى النيران مشتعلة على الدوام، عبر استغلاله للأدبيات وبعض الموروثات الدينية ذات القراءة المنافية للقراءة القرآنية، إلى جانب استغلاله لبعض الأفراد والجماعات التي نشأت في مناخٍ فكري متشدّد، فأصبحت ظاهرة عالمية لافتة، ساهم فيها الإعلام بتكتُّلاته وانتماءاته السياسية، وساهمت فيها وسائل التواصل الاجتماعي. وبحثٌ سريع في هذه المصادر يجعلنا نقف مذهولين من خطاب الاحتقان والعنصرية والتعصُّب الذي يسود المواقع والبرامج الإعلامية وبرامج التواصل الاجتماعي.

أما **الخيار الثاني** فهو الاقتناع بأن التعدُّد والاختلاف سنّة الكون، ولا يجب أن تؤدي إلى إقصاء الآخر أو إزهاق النفس البشرية المسالمة. وفي هذه الحالة لا نقترح تقديم تنازلات من أصحاب مذهبٍ لمذهبٍ آخر، أو فكرٍ لفكرٍ آخر؛ لأن الاعتقادات صعبٌ تغييرها، ولا يمكننا أن نطالب الآخر بالتنازل أو التراجع عن اعتقاداته ليعتنق معتقداتنا أو نقتنع نحن بمعتقداته. فبناءً على النشأة التي ينشأ عليها الآخر تتشكَّل اعتقاداته وأفكاره، والمعطيات التي يتوصَّل إليها تتشكَّل أيضاً من خلال تجاربه وخبراته. وهو ما ينطبق على الطرف الآخر أيضاً. وقد تكون المعطيات التي يتوصَّل إليها كلّ طرفٍ تتعارض أو تتقاطع أو تشترك مع الطرف الآخر، لكنْ تظلّ القاعدة الرئيسة دائماً هي الإبقاء على حالة التعايش والفهم المشترك، تدعمها القوانين الذاتية والأخلاقية، قبل أن تدعمها القوانين المدنية.

وهنا يجب التأكيد على ضرورة وأهمّية إجراء مراجعات شاملة ومفصلة وواعية لتراثنا المكتوب من قِبَل أصحاب ومفكِّري وعلماء كلّ فكر أو طائفة أو مذهب، واستبعاد كلّ الأمور الخلافية، بل ونفيها من دائرة الوعي، وخاصّة أننا نورث خلافاتنا التراثية لأبنائنا، أي إننا نورث فهمنا لخلافات حدثت قبل مئات السنين بأسلوب قد يغلب عليه التشدُّد واليقينية، وليتشدّدوا هم في الدفاع عنها، لا عن بحث

واقتناع، بل عن توريث أبوي، وحينها فإن الجيل الحالي، وربما الأجيال القادمة، لا تتشدّد فقط في الدفاع عن مضمون هذه المعتقدات وصحتها، ولكنْ تتشدّد أيضاً في الدفاع عن «الاعتقادات» التي كانت تؤمن بها عائلته وقريته وقبيلته وطائفته، فيصبح الدفاع عن المعتقدات مرتبطاً بالدفاع عن الهوية والمنشأ والأصل.

والعمل بالتعدّدية الدينية أو التسامح الديني لا يعني الاكتفاء بالتظاهر الشكلي أو اللفظي بتقبُّل الآخر، رغم أهميته من أجل تحقيق المصالح المشتركة، والمحافظة العلنية على الوحدة والأمان، ولكنْ يبرز التناقض إذا ما جئنا إلى تجمعاتنا الضيّقة ـ التي ننتمي إليها ـ، وانتقدنا ممارسات الآخر، وربما اتَّهمناه بالكفر أو الزندقة أو الإلحاد. القصد هو تغيير قناعاتنا الداخلية بشكلٍ جذري، ليس نحو تبني معتقدات الآخر، بل نحو فهم أن معتقدات الآخر هي إلى حدٍّ كبير أفكار وممارسات موروثة، وأخرى تشكِّل أجزاء من فكر وهوية الآخر، تماماً كما تتشكَّل اعتقاداتي وأفكاري في الطرف المقابل. وعلى هذا لا يصحّ أن أحاسب الآخر على ما أسوِّغه لنفسي، إلاّ إذا بدأت معتقداته أو معتقداتي هذه تؤذي وتدمِّر فضاء الآخر. وفي خضم ذلك كلِّه علينا أن ندرك أن هناك مكتسبات ينبغي المحافظة عليها، مثل: الأمان والوحدة الوطنية والتأكيد الدائم على قيمة المواطنة، ففي ذلك ما يعمل على التصدي لكل المحاولات الخارجية التي قد تحاول زرع الفتنة أو التشكيك في وطنية وانتماء الفرد، أو توسيع هوّة الاختلاف بين أطياف المجتمع المختلفة.

وأجد أن التغيير الجَذْري يكمن في آليات التفكير، وهو تغييرٌ جَذْري يشبه حالة الإنسان الذي يرى العالم من حوله بالمعكوس، أي أن يسير ورأسه إلى أسفل ورجلاه إلى أعلى... كم سيكون منظر العالم والناس والطبيعة والأشياء مختلفاً بهذه الطريقة؟! وكم من العجائب يمكن اكتشافها والتفكير فيها أيضاً؟! وبغير هذا يمكن لنا أن نقبل بالتنازل والتفاهم الشكلي الظاهري مع ما يوجد في ذلك من نيات صادقة وصفات متأصّلة في مجتمعاتنا، كالتسامح والبذل والطيبة، ولكنّ خَطَر ذلك يكمن دوماً في نوعية الخطابات المستقبلية المتداولة في مجتمعاتنا، وخاصّة في المجتمعات التي لم يُسمح فيها بتداول السلطة. والسلطة آفةٌ في نهاية الأمر، فاذا ما استولَتْ جماعة أو فئة أو طائفة أو عرق دون آخر على مقدّرات الأمور فإنها قد تتّجه؛

من منطلق السلطة والقوّة التي لديها، إلى ممارسة درجاتٍ مختلفة من الإقصاء للآخر، وقد تندفع أو تُدفع الجماعات المؤثّرة في المجتمع إلى هذا التوجُّه؛ لأن التسامح الأول كان شكلياً ظاهرياً مفروضاً استدعته الظروف، كما أنه كان مقروناً بمصالح وقتية، وبعدم تمكُّن الجماعة المسيطرة سابقاً من فرض ثقافتها الفكرية. وهنا تكمن أهمّية التغيير الجَذْري في آليات التفكير والتحليل، والتي قد تقف بمنطق وثبات ضدّ بيئة الاستبداد أو الإقصاء.

### الدولة حامية للتعدُّدية

قد تنظر الدولة إلى المُختلف عرقياً أو دينياً أو مذهبياً بعين الشكّ في وطنيته وانتماءاته، وفيما إذا كان يتبنى مرجعيات خارجية مقابل إيمانه بالمرجعية الوطنية الداخلية. وتتحمّل الدولة التي تنظر بهذه الطريقة جزءاً كبيراً من المسؤولية التربوية والتعليمية. وعلى افتراض صحة التوجس السابق فإن الدولة تتحمّل غياب أو تعثُّر خطط دمج المواطنين من الأقلّيات في المجتمع، مما تنتج عنه حالة من الاغتراب التي يعيشها المواطن مع مؤسّسات الدولة. ويرى الحسن[٢٦] أن الحاضن الأساس لمفهوم التسامح هو الدولة، ومن خلالها يتم التربية على التسامح، وشرعنة قِيَمه، ليصبح ثقافة مجتمعية سائدة، تنبذ التمييز والتطرُّف والعنف والإقصاء والكراهية.

ولا بُدَّ لمفهوم الحرّيات الدينية أن يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم المواطنة، ووجود حقوق متساوية للأفراد المواطنين جميعهم. وعلى الحكومات أن تتعامل بنضجٍ مع التعدّدية المذهبية في نسيجها. فكلما كان تعامل الدولة قمعياً ومحاصراً ومضيقاً ومشككاً في وطنية الآخر واعتقاداته الدينية، وقد يتّجه بطرق غير مباشرة - عبر الخطابات التي تقودها نخبه الدينية - إلى تكفير الفاعلين، كلما خلقت الدولة بذلك أفراداً مهمشين، وربما حانقين. فالدولة لا تنظر إليهم كمواطنين يتمتّعون بكامل حقوق المواطنة، بل مجرّد أفراد «مواطنين» من الدرجة الثانية. وهنا ليس من مخرج لهذه الأقليات سوى القبول - ضمنياً - بهكذا تصنيف طبقي، والإحساس بالدونية، والتوقُّف عن المطالبة بحقوقهم والمساواة مع غيرهم من الطوائف في التعليم والتوظيف والخطاب المتوازن الذي يحترم معتقداتهم، أو التخلّي عن الكيفية التي نشأوا بها، وربما التنكُّر

لها، مقابل الاندماج كمواطن من الأغلبية. وهذا الوضع الشائك لا يمكن أن يصنع مواطناً يعمل بكفاءةٍ وإخلاص تجاه الدولة، وإذا وجُد الإخلاص تجاه الأرض والوطن فلا يمكن التخلُّص من النقمة الداخلية والإحساس بالغبن والظلم؛ نتيجة لهذا الاختلاف العقائدي أو العرقي. فالتمييز لا يمكن أن يكون على حساب المعتقد أبداً. والقول بأصالة وجود طائفةٍ ما في الأرض، وكونها المصبّ الرئيس في الإسلام والقومية والوطن وامتدادها دون انقطاعٍ، يعني أنها نقية ومطهَّرة من التداخل والاندماج مع الطوائف والجماعات «الملوّثة» الأخرى. هذا هو معنى النقاء العرقي والطائفي، وهذا هو أكبر دلائل العنصرية التي تتحدَّر منها الطائفية كنَسَق[٢٧].

وعلى هذا لا بُدَّ للدولة أن تسنّ القوانين، وتحرص على تطبيقها، بما يحافظ على العلاقات بين أفرادها المختلفين في المجتمع، ولا تسمح بإساءة طائفةٍ إلى أخرى. ودور الدولة هو أن تكون حامية للتعدّدية، وناشرةً لثقافتها، عبر خطاباتها الدينية، ومناهجها الدراسية، ووسائل الإعلام التقليدية والحديثة، إلى جانب تشجيع الأفراد والجماعات على تبنّي هذا الخطاب، وتعزيز مبادئ المواطنة في التنشئة الأسرية والاجتماعية. مع التأكيد على أن أيّ صراع سياسي قد يقع بين فئات وطوائف المجتمع الواحد «لا يحلّ بالتسامح، بل بالتغيير السياسي، وبالتحوُّل من الطائفية إلى المواطنة، ومن القبيلة إلى الدولة، ومن العرقية إلى حقوق الإنسان»[٢٨]. ومن المهمّ الإشارة إلى أن القوى والجماعات وبعضاً من القيادات والرموز السياسية تقوم في العادة بدورٍ معزّز لحالة التشظّي والاستقطابات الاثنية في إطار نزوعها إلى المحافظة على مكاسب الجماعة والقبيلة، مقابل القوى والجماعات الأخرى في المجتمع. بل إن ذلك يكسبها مواقعها مقابل الآخرين، الأمر الذي يقود إلى حالةٍ من حالات التمترس الاجتماعي والثقافي المعزِّز للهويات القائمة على الدين والعِرْق والطائفة[٢٩].

## التنشئة الاجتماعية والإعلامية وخطاب التعدّدية

الوعي بالتعدّدية مسألة لا بُدَّ من ترسيخها في التنشئة الأسرية والإعلامية والمدرسية والدينية. فنحن كأفراد لم نكتسب قناعاتنا الدينية، كما لم نرث جذورنا الثقافية والعِرْقية بوعيٍ واختيار حُرّ قائم على قناعات واضحة وسليمة، بل إننا

جميعا نتاج ما سبق، فلغاتنا التي نتحدّث بها ونمط الحياة وطريقة التفكير تُعَدّ أموراً موروثة، وهي في الغالب تتجذّر فينا قبل أن نبدأ حتّى في تشكيل معارفنا وقناعاتنا المستقلّة. وبالتالي لا بُدَّ من تأكيد أننا وُلدنا مختلفين لهدفٍ ما، ليس للشقاق والاستعلاء، بل حتّى نجد سبل التفاهم والتلاقي المشترك، وحتّى تتلاقح التجارب والأفكار، ويبدع الإنسان. وبَدَلاً من أن يرى الإنسان في اختلاف الإنسان الآخر عنه طريقة للإقصاء بكلّ أشكاله وصوره من الأجدر أن نجدها سبيلاً للدهشة والإعجاب والاستكشاف. وفي هذه الحالة يغدو التعصُّب بأفكارنا ومذاهبنا التي ولدنا عليها شيئاً أخرقاً، ومعيقاً لهذا الإبداع والاستكشاف الحُرّ، فلا معنى للتقاتل والعصبية مع آخرين أوجدهم نفس الخالق. والقاعدة المشتركة هنا: أنتَ على حقّ، وقد أكون أنا على حقّ، وأنا على حقّ، وقد تكون أنتَ على حقّ!

ما يعيق جهود تكثيف هذا الوعي في أنواع التنشئة المختلفة المشار إليها هو أنها لم تخترقها بعد، وأنها كما يرى مارتنز[٣٠] ما زالت تدور بين النُّخَب، ولا تصل تأثيراتها إلى القواعد الشعبية والشرائح الشبابية والواسعة في المجتمع. كما أن الحوارات التي أثارتها لم تنجح في إشاعة ثقافة الحوار إعلامياً وتربوياً ومجتمعياً، كما لم تنجح في تقليل الخوف أو الشكّ من الآخر، والذي يؤدّي إلى العزلة والانغلاق والهجرة، أو الهروب بوسائل غير سلمية تحمل أشكالاً متنوّعة من الغلوّ والعنف ورفض الآخر[٣١].

## بين مفهومي التسامح والتفاهم

يُعَدّ التسامح والتفاهم لفظين وافدين من التراث الغربي الحديث. نشأ كلٌّ منهما في ظروف تاريخية خاصّة. فالتسامح نشأ في وقت الحروب الدينية بين البروتستانت والكاثوليك[٣٢]، وبالتالي استُخدم في المجال الدلالي الديني لمواجهة مظاهر الاستبداد والتعصُّب والتطرُّف في العقائد، ولكنّه مع مرور الزمن اكتسب دلالات جديدة، ذات أبعاد أخلاقية وفلسفية وسياسية وحقوقية، قوامها احترام المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان، والإقرار بالحرّيات الأساسية للآخرين، وبحقوق الاختلاف الثقافي[٣٣]. وكلمة التسامح بالإنجليزية (toleration) تعني لغوياً التساهل، وعند علماء

اللاهوت تعني الصفح عن مخالفة المرء لتعاليم الدين. ومن معاني التساهل (وهو التسامح بتعبيرنا)، كما يعرِّفه حسن حنفي: «أنه سلوكُ شخصٍ يتحمَّل دون اعتراض أيّ هجوم على حقوقه، في الوقت الذي يمكنه فيه تجنُّب هذه الإساءة، ويعني استعداد المرء لأن يترك للآخر حرّية التعبير عن رأيه، ولو مخالفاً، ولو خطأ»[٣٤]. ويعرِّف لالند التسامح بأنه «موقف فكري أو قاعدة سلوك لشخصٍ ما، تتلخّص في أن يترك لكل إنسان حرّية التعبير عن آرائه، في الوقت الذي لا يوافق عليها، ولا يشارك فيها، لذلك فحرّية الفكر هي واجب التسامح»[٣٥]. أيضاً يورد الكاتب علبي[٣٦] تعريفاً عصرياً للتسامح، نقلاً عن لالند (Lalande Andre)، بأنه «عدم التخلّي عن القناعات الذاتية أو الامتناع عن الجهر بها، والدفاع عنها، أو نشرها، إنما الامتناع في ذلك عن كلّ الوسائل العنيفة والتعسُّفية والمضرّة، وطرح الآراء دون العمل على فرضها»، وأحياناً «الاحترام اللطيف لمعتقدات الآخرين؛ كونها تعتبر إغناءً للحقيقة الكاملة».

ونجد أن في الاستعداد لأن نسامح جهداً يتمّ بذله لاكتشاف الآخر، وتحمّل ما لا نرغب في سماعه وما ننزعج منه. وهو ليس بالأمر السهل، وإنما يحتاج إلى الكثير من الصبر والمران[٣٧].

ونقيض التسامح هو الغلوّ والتعصُّب والإقصاء والعنف والاستبداد والتحريم والتكفير وتقييد الفكر ومصادرة الرأي[٣٨]. وفي الأدبيات العربية فإن الكلمة العربية «تسامح» لها معانٍ اشتقاقية معروفة ومثبتة في أشهر القواميس، وهي تعبِّر في مضامينها عن معاني الصفح والجود والتساهل وغضّ الطرف. ونلاحظ أن كلاًّ من التسامح والتفاهم كمضمونٍ ومعنى وإنْ لم يكونا بنفس اللفظ موجودَيْن في الكتاب والسنّة، ويعبَّر عنهما بألفاظ أخرى، مثل: العفو والأخوّة والفضل والإحسان والتعاون والألفة والرأفة والرحمة...إلخ، وحديثاً استُعملت كلمة التسامح في الأدبيات العربية بوصفها مقابلاً وترجمة للكلمة الفرنسية (Tolerance) للإشارة إلى فكرة احترام ثقافة الآخرين وعقائدهم[٣٩].

ويضيف حنفي[٤٠] أن مصطلح التفاهم قد ظهر بعد سيادة العقلانية الغربية، وظهور مقولات العقل والفهم والذهن، إلاّ أن كلاًّ من مصطلحي تفاهم وتسامح مفهومان مزدوجان يدلاّن على فعلين متبادلين، وليس فعلاً واحداً من طرف واحد، وهو

الفرق بين سامح وتسامح، بين فهم وتفاهم. وبالتالي نستخلص أن التسامح ممارسة خارجية للتفاهم، والتفاهم تأصيلٌ نظري للتسامح. وقد نجد أن التفاهم أكثر عمقاً من التسامح؛ لأنه يتوجه نحو الظروف الاجتماعية التي تعيشها كل الطوائف، ومعرفة الأسباب التي تؤدّي إلى العنف الطائفي، أي الفهم المشترك، وهو مدخل معرفي تأسيسي لفهم أسباب العنف الاجتماعي، قبل المناداة بالتسامح مع الآخرين[٤١]. أيضاً أجد أن كلمة التسامح قد ارتبطت بمجال الخطاب الديني والوعظي، وربما تمّ توظيفها من قِبَل رجال الدين بشكلٍ أكثر اتّساعاً؛ لتؤدي إلى معانٍ مثل: الرحمة والمودة والتعاطف بين أفراد المجتمع؛ بهدف تهيئة المجتمع «لقبول الآخر اجتماعياً، وإنْ كان نفسياً وعقلياً ما زال موضع نفي ورفض». أما التفاهم ـ كما يشير حنفي[٤٢] ـ قد يوظّف الأسلوب العلمي والتحليل الموضوعي كما يفعل علماء الاجتماع لاكتشاف الأسباب والاعتراف بخصوصيات هذا المختلف، تمهيداً للوصول إلى العناصر المشتركة بينها في نظامٍ كلّي عامّ. وبالتالي «فهو ليس مجرد إلزام أخلاقي لإحلال ثقافة السلام محلّ ثقافة الحرب، بل هو موقف إيجابي يتلخّص في الاعتراف بالحرّيات الأساسية للآخرين»[٤٣].

ومن الجليّ أننا نسعى إلى التفاهم الديني أكثر من التسامح الديني؛ فالأخير قد يوحي بنوعٍ من التضحية من جانب طرفٍ للاعتراف بالآخر، أي وجود طرف أقوى وطرف أضعف، في حين أن التفاهم أساسه الفهم والقبول بالآخر المختلف، وليس اختلافه لأنه في الطرف الصحيح عقائدياً، أو كوني في الطرف الصحيح عقائدياً، بل الاعتراف بوجود قناعات وقراءات مختلفة لدى البشر بصفة عامّة، وحرّية الفرد في تطبيق قناعته بما لا يمسّ حرّية ومعتقد الآخر. وبالتالي فإن التفاهم لا بُدَّ أن يكون صنو الاحترام أيضاً، سواء كان هذا التفاهم والتسامح داخل الدين الواحد أو ما بين الأديان نفسها. إلا أنه يبقى من هذا النقاش حول التسامح والتفاهم والاعتراف بوجود الآخر وحقّه في التعبير وممارسة شعائره وعباداته إشكالية مهمّة جدّاً، وبحاجة إلى نقاش موسّع، لا يتَّسع المجال لمناقشتها هنا، ولا يمكن أيضاً إهمالها، وهي حدود التسامح، فإلى أيّ حدٍّ يجب أن نكون متسامحين؟ وماذا لو كان هذا التسامح يدمِّر مجتمع التسامح ومبادئه؟

وباختصارٍ أجد عبارة علبي هنا[٤٤] مثرية، بقدر ما هي فاتحة لنقاشٍ أعمق، لا يتَّسع المجال هنا إلاّ للإشارة إليه، دون إهماله: «هل نتسامح مع مَنْ لا يتسامح؟». فقبول التسامح قد يؤدّي إلى قبول النزعات والتصرُّفات المتطرّفة التي قد تسيء إلى المجتمع، مثل: تصرفات الفاشية والنازية والصهيونية. كما أن التسامح مع المعتدين والصهاينة...إلخ هو تعاون معهم، وجبن، ولا إنسانية. ونقلاً عن كارل بوبر يقول: «إذا ما أخذنا بالتسامح المطلق، حتّى تجاه غير المتسامحين، ولم ندافع عن المجتمع المتسامح ضدّ هجماتهم، يفنى المتسامحون ومعهم التسامح أيضاً»[٤٥].

## التعدّدية الدينية لمحاربة التطرُّف

تُعَدّ التعدّدية الدينية (وهنا أقتصر على التعدّدية داخل الدين الواحد) المكوِّن الأساسي لمحاربة التطرُّف. كما أن أحد أسباب التطرُّف هو القهر الديني. وما أقصده بالقهر الديني هو أن تُفاضل الدولة بين مواطنيها تَبَعاً للأديان والمذاهب التي يتبعونها، وهو ما يؤدّي بالأفراد إلى الشعور بمعاداة النظام لمذاهبهم وأفكارهم.

ولا بُدَّ هنا من ترسيخ مفهومين أساسيين:

**الأول**: مفهوم المواطنة، واعتبار جميع طوائف المجتمع باختلافاتهم العرقية والدينية مواطنين بنفس الدرجة، ولا درجات أخرى هنا.

**الثاني**: هو التفاهم الديني، وتقبُّل الآخر المختلف دينياً.

ويرى غالستون[٤٦] أن العنف الممارس باسم الدين لا يُقاوَم بالعلمانية، كما يرى بعض الباحثين، بل إنه يُقاوَم ويتجاوز بالتعدّدية المؤسّسية. ويختلف الباحث مع الذين يعتبرون الدين مصدراً مستقلاً للنزاعات؛ فهو يرى أن «العمل الديني بمثابة شاشة تظهر عليها مظالم وشكوى وعقد عميقة، ناجمة عن الفقر والحرمان وذكريات الاستعمار وأحاسيس الإذلال»[٤٧]. وقد يكون ذلك صحيحاً إلى حدٍّ كبير، وخاصّة بالنسبة إلى العنف ضدّ الآخر من الديانات الأخرى، ولكنْ قد يؤدّي القهر الديني داخل الدين الواحد، وعدم تكافؤ الفرص، إلى نموّ ذلك كلّه وتفاقمه، وخاصة إذا كانت الدولة حامية للتشدُّد الديني، وحينها يصبح الاختلاف الديني ومحاربة التعدّدية المذهبية أو الطائفية سبباً لقهر الآخر على كلّ الأصعدة.

وشعور الفرد بالقهر الديني أشدّ من شعوره بالظلم الطَّبَقي الذي قد يُمايز في الحقوق والواجبات بين الغني والفقير. فالغنى والفقر حالةٌ اجتماعية قابلةٌ للتبدُّل، في حين أن المعتقد يرتبط بالهوية، ويمكن الاستدلال عليه من اسم الفرد أو العائلة أو القبيلة أو مكان التنشئة، ويمكن ملاحظته عبر الممارسات اليومية الدينية، وقد يتجلّى أيضاً في الممارسات الفكرية والشعائرية. وتمييز الدولة ضدّ الفرد على أساس اجتماعي أو طبقي لا يتبعه توجيه اتهامات فكرية أو طائفية، أو الاتهام بالخيانة والولاء للأجندات الخارجية، لكنّه يحدث مع أشكال التمييز المبنية على أسس طائفية أو مذهبية، مؤدِّياً بذلك إلى رفع خطورة القهر الديني، بالمقارنة مع أشكال أخرى من التمايزات. ولا يمكن نشر ثقافة التعدّدية الدينية داخل إطار المذهب الواحد إلاّ بإجراء تغييرات جَذْرية في أسلوب التنشئة الاجتماعية والمدرسية والخطاب الإعلامي والخطاب الديني، كما أشرنا سابقاً.

إذن لا بُدَّ في هذه الحالة من الاعتراف بالآخر. وقد يمرّ هذا الاعتراف بمرحلتين:

ففي **المرحلة الأولى** نحن نطلب من الآخرين الاعتراف بوجودنا، وهو اعترافٌ ضيِّق في هذه الحالة. وقد لا يكون اعترافاً إيجابياً. وبالتالي لا يكتمل إلاّ **بالمرحلة الثانية**، وهي التأكيد على قيمتنا الإنسانية. فالاعتراف وحده لا يكفي؛ حيث يرى تودوروف[٤٨] أن كراهية الآخر أو التعامل معه باستعلاء أو عدوانية هي اعترافٌ حادّ بوجودنا، وإنْ كان هذا الاعتراف يفتقر إلى التسامح والرغبة في التعايش. والاعتراف الذي نسعى إليه يهدف إلى التعايش والتفاهم، وربما يتطلَّب أن يكون على مستوى القيادات ـ سواء كان خطاباً أو ممارسةً ـ، والإيمان والقبول بوجود مكونات مذهبية أخرى، بغضّ النظر إنْ كانت من الأغلبية أو الأقلية، فما يجمع الكلّ هو التمتُّع بحقوق المواطنة المتساوية، والحقّ الطبيعي في الاختلاف «المذهبي»، وكون هذه المكونات جزءاً أساسياً، وليس طارئاً أو متطفّلاً على نسيج المجتمع الواحد. وكما يقول تودوروف: «نحن جميعاً في حاجةٍ إلى اعتراف الآخر بنا، حتّى يغدو بإمكاننا أن نوجد»[٤٩].

وبغير وعي الدولة بالإشكالات السابقة فإن الظلم الاجتماعي، وعدم التكافؤ في الفرص والمنافع لأبناء المجتمع الواحد، والإصرار على إقصاء الآخر والصراع معه،

قد يؤدّي بالفرد إلى التقوقع والاحتماء بالجماعة التي ينتمي إليها، معزِّزاً من مكانة الجماعة على حساب الانتماء للوطن، ويتحوَّل الانتماء للجماعة (القبلي أو الديني أو المذهبي أو الاثني) إلى هوية أو هويات تحقِّق للفرد حاجاته، خاصّة حاجة الانتماء للجماعة، مروراً بالحاجات الأخرى، كالكسب والعيش والزواج(٥٠).

ومن الشروط الاجتماعية لتحقيق الاتّفاق في الفكر الوطني هو تأصيل وتأسيس مبدأ الحوار والمناقشة الفكرية بين الفئات والجماعات المختلفة في المجتمع؛ حيث يتمّ التوصُّل للاتفاق من خلال تذويب التناقضات، وأسباب العزلة الفكرية والنفسية بين الناس؛ بهدف الترابط العضوي والفكري والتكيُّف الوطني مع ظروف المجتمع وتحدّيات الداخل والخارج(٥١).

## التعدّدية الثقافية تساوي الخصوبة الثقافية

يشير تودوروف(٥٢) إلى ما يلي: «بمجيء الطفل للعالم يجد نفسه منغمساً في ثقافة سابقة على ولادته، فنحن نولد في حضن اللغة، اللغة التي يتكلَّمها آباؤنا أو مَنْ يتكفَّلون برعايتنا. وليس بمقدور الطفل أن يتجنَّب اللغة، واللغة في هذه الحالة ليست أداة محايدة، بل هي مشبعة ومتشربة لأفكار وسلوكيات وأحكام متوارثة من الماضي، ولا يمكن للمرء أن يختار ثقافته الأصلية، وإنْ كان قادراً على الإعجاب والانغماس في ثقافةٍ أخرى، ولكنّ المعيار هنا أن أختار الوطن الذي أريد أن أكون مواطناً صالحاً فيه». ورغم أن الكاتب يتحدّث في الفقرة السابقة عن الأقلّيات والهوية الثقافية، إلاّ أن فكرته تنسجم مع الأديان والعقائد. فالمعيار في الأديان والعقائد التي ولدنا عليها ليس التزامنا بها، بقدر إيماننا بأن هذه العقائد والأديان تؤمِّن لنا العيش المشترك بجوار الآخرين. فالتعدّدية الثقافية / الفكرية في حدّ ذاتها ليست مشكلةً، فمن حقّ كلّ فردٍ وكلّ جماعة أن يكون لها من الطرق الفكرية والمذهبية ما تريد، شريطة أن تكون كلّ المرجعيات الثقافية قائمةً على أساس المصالح الوطنية العليا، ولا تشكِّل خرقاً لمسلَّمات الوطن. فالوطنية هي الوعاء الأكبر الذي يجب أن يستوعب التعدّدية، ويقودها نحو التلاقح الثقافي(٥٣).

وقد يفهم البعض الاختلاف بين أعراق البشر وثقافاتهم داخل المجتمع الواحد

على أنه قد يسيء إلى الوحدة والتضامن، الذي يجب أن يسود بين أبناء البلد الواحد. في حين أن هناك قضيتين تتّصل بالفكرة السابقة، ويجدر مناقشتها:

**القضية الأولى**: إن شعور التضامن والتآخي بين أبناء مجتمعٍ واحد لا يمكن فرضه بإلغاء الأعراق والثقافات التي يعود إليها مَنْ ينتمون إلى هذا المجتمع، وفرض ثقافة أحادية، والادّعاء أنها تمثِّل جميع هذا المجتمع. ولا يعني ذلك إنكار أن هناك قواسم وسمات مشتركة تجمع بين مَنْ ينتمون إلى مجتمعٍ محدَّد، كالحرص على الوحدة، والرغبة بالتطوُّر، والشعور بالتضامن، برغم الاختلافات العرقية والثقافية.

**القضية الثانية**: إن العديد من الدول والمجتمعات فهمت الاختلاف العرقي والثقافي على أنه مصيبة كبرى، يجب القضاء عليها ومحاربتها، وفرض العقوبات على مَنْ يتحدى فرض هذه (الثقافة الأحادية)، في حين أن هذا التنوُّع العِرْقي هو أكبر دليل على ثراء وغنى أيّ مجتمع. ويمكن توظيف هذا التنوُّع من أجل إنتاج تراث فكري وثقافي واجتماعي متعدّد، وذي إمكانيات واسعة، ورؤى متنوعة. وهذا بدوره قد يخلق جوّاً من الإبداع، ويُلْهِم أبناء المجتمع للاستفادة من تنوّعهم العرقي والثقافي، والسعي نحو التميُّز والابتكار بين الأمم والمجتمعات الأخرى. وما المبادرات التركية للاعتراف باللغة والهوية الثقافية الكردية، وقبول الجزائر للغة الأمازيغية مثلاً كلغةٍ وطنية، إلى جانب العربية، إلا دليلٌ على أن المنع الجَبْري على ممارسة ثقافة أو لغة متأصلة في المجتمع لا يمكن انتزاعه لمجرّد أنها تمثِّل ثقافة الأقلية.

ما نحتاج إلى ترسيخه هو الاعتراف بالآخر، وبإنسانيته، وتراثه، وجذوره، مقابل الاعتزاز أيضاً بما نملكه، ومن ثم القدرة على تقبُّل هذه الاختلافات الحَتْمية، وبَدَلاً من التصادم معها، العمل على تحويلها إلى أداةٍ خلاّقة. يشعر الفرد بالفخر إذا ما انتمى إلى مجتمعٍ ناضج، قادر على فهم اختلافاته، والتعامل معها على أنها مبعث ثراء وفخر، وأداة للإبداع، مع وجود الأنظمة التي تكفل للجميع حقوقهم الشخصية. ومدينةٌ مثل: مدينة بريزبن الأسترالية مثلاً قد تمثِّل نموذجاً يفترض التعلُّم منه. فالمدينة تضم أعراقاً متنوّعة وأقلّيات متعدّدة، ينتمي مواطنوها إلى أصولٍ أوروبية وأفريقية وآسيوية، ومنها: العربية. وقد دعا ذلك الحكومة إلى الترويج لسياسة التعايش السلمي بين ساكنيها، وخلق برامج تناسب هذا التعدّد الحضاري، بل ووضع خطط مستقبلية

بعيدة المدى تعلّم الأجيال الناشئة احترام الثقافات والديانات الأخرى، تحت شعار: (مدينة واحدة، ثقافات عدّة). وتتميّز القيادات التي تتولّى الإشراف على قضايا التنوُّع والتعدُّد العرقي والثقافي بوعيها ورؤيتها المستقبلية لما ستكون عليه المدينة كموطن متسامح مع أعراق وديانات مختلفة، ومن ضمنها: الدين الإسلامي. وما يبعث على الاحترام هو الوعي الذي يحمله العديد من مواطني المدينة حول مسألة تقبُّل الآخر أيّاً كان عرقه وديانته. وقد يعود السبب الأساس في ذلك إلى أن السكان تعود أصولهم إلى جنسيات وديانات مختلفة، ولكنّ هذا الاختلاف الشديد لم يؤدِّ إلى التصادم، بل أصبح محوراً يدعو إلى الاعتزاز، والإشارة إليه كسمةٍ تتفرّد بها أغلب المدن الأسترالية. بل إنه وفق قوانين الهجرة المعمول بها في النظام الأسترالي، والتي تعتمد على الحصول على عددٍ محدَّد من النقاط، فإن المتقدِّم لطلب الحصول على إقامة دائمة في مدنها يكافأ بعددٍ محدّد من النقاط في حال إجادته لأيّ لغةٍ من لغات المجتمع الأسترالي العديدة، والتي تشكِّل اللغة العربية إحداها. إذن لا بُدَّ أن نسعى إلى قراءةٍ جديدة وفهمٍ أكثر نضجاً للاختلاف والأسلوب الأمثل للتعامل مع السلبيات، والسعي لاكتشاف واستغلال الإيجابيات. لا بُدَّ لهذه القراءة الجديدة أن تعلِّمنا أن الاختلاف قد لا يعني الشقاق، بل قد يؤدّي إلى التميُّز، مع ضرورة الحرص على حفظ حقوق وواجبات كلّ فرد في المجتمع.

ويرى مكّي[٥٤] أن في التعدّد ما هو ثقافي، كالاثنية؛ وما هو ذو طابع بيولوجي غير ثقافي، كالعِرْق والعنصر؛ أو اقتصادي، كالطبقة؛ أو جغرافي، كالإقليم، وما نطلق عليه تعدّدية ثقافية هو بالأصل تعدّد اجتماعي. وهذه التعدّدية موجودة، ولكنها برزت إلى السطح بسبب ممارسات الإقصاء والاستبعاد لكلّ ما لا يتناسب مع الفكر الشمولي، أو غلبة ثقافة الأغلبية. ويرى الكاتب أنه لا توجد وصفةٌ سحرية لحلّ مشكلة التعدّدية؛ بسبب اختلاف الأوضاع الاجتماعية والسياسية والتاريخية لكلّ منطقة، وقد تحتاج هذه الأوضاع المختلفة إلى حلولٍ تتناسب معها[٥٥].

## التعدُّدية الدينية في سلطنة عُمان

تتميَّز سلطنة عُمان بوجود قوانين واضحة تهدف لحماية الحرّيات الدينية

والثقافية؛ حيث تشير المادة (١٧) من النظام السياسي لسلطنة عُمان حول المساواة إلى أن «المواطنون جميعهم سواسية أمام القانون، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، ولا تميز بينهم في ذلك؛ بسبب الجنس أو الأصل أو اللون أو اللغة أو المذهب أو الموطن أو المركز الاجتماعي»[٥٦].

كما تنصّ المادة (٢٨) على أنّ «حرّية القيام بالشعائر الدينية طبقاً للعادات المرعية مصونةٌ، على أن لا يخلّ ذلك بالنظام العامّ، أو ينافي الآداب».

ووجود النصّ والحماية القانونية هي المرحلة الأولى من الاعتراف بحقّ الآخر واختلافه، فالنصّ القانوني في أيّ مجتمعٍ يُعَدّ صمّام الأمان ضدّ أيّ مساومات أو محاولات للتمييز بين أفراده، وحماية لحقوق هذا المواطن كشريكٍ في البلد.

المرحلة الثانية من الاعتراف بهذه الحقوق هي في تطبيق هذه القوانين فعليّاً، فهي وُضعت لأجل أن تكون في موقع التنفيذ في حال وجود تجاوزات. وجود قانون واضح يشعر جميع المواطنين أن لا نيّة لدى الدولة في التشديد على حرّياتهم ومعتقداتهم، ولا تحاربهم، بل هي تتّخذ التدابير اللازمة لحمايتهم، ويترك المواطن في ثقة بعدالة القانون. كما أن وجود النصّ القانوني لا يعني احترام الجميع له، أو حتى اقتناع بعض الأفراد بهذا القانون، ولكنّ وجود هذا القانون وما يترتَّب عليه من عقاب يجعل الفرد مسؤولاً عن تصرّفاته وتصريحاته العلنية، فلا يمكنه أن يقوم ببثّ الفتن أو تهييج الأفراد ضدّ طائفة أو اثنية أخرى في البلد. ومن حقّ المواطن على القضاء؛ حفظاً للأمان والمساواة، النظر في دعواه، والحكم له، إنْ تعرَّض لمعاملة غير عادلة. ورغم ذلك فإن تطبيق القانون من دون الاقتناع به قد يشكّل نوعاً من الخطورة. ففي هذه الحالة نحن لا نتعامل مع حقوق مادية يجب الالتزام بها من كلا الطرفين، ولو بالإجبار، ولكنّنا نناقش قناعةً داخلية نحاول أن نحمي المواطن بتأطيرها قانونياً. فإذا ما غاب القانون، أو حيث لم يمكن تطبيقه، يصبح المواطن عرضةً للمعاملة غير العادلة. وهنا يأتي دور التغيير الجذري الذي يجب أن يرافق الأطر، وهو أهمّية التنشئة الأسرية والمدرسية في تأكيد هذه القِيَم الإنسانية.

ويمكن في ختام هذه الورقة الإشارة إلى أهمّ محاور التعدّدية الدينية في عُمان (في إطار الدين الواحد) بما يلي:

١ـ تتميَّز السلطنة وتعترف بوجود ثلاث مذاهب، هي: السنّة؛ والإباضية؛ والشيعة. وإنْ كان المذهب الرسمي للدولة هو المذهب الإباضي، إلاّ أنه يُحسب للمذهب أنه لم يسعَ «إلى مدّ سلطته على مَنْ سواه؛ فإنّ بقية المذاهب وجدت الاحترام لأفكارها ومفكِّريها وعلمها وعلمائها، وترك باب الاجتهاد مفتوحاً لكل المذاهب»[٥٧].

٢ـ يمكن لأصحاب المذاهب المختلفة ممارسة شعائرهم الدينية على مرأىً ومسمعٍ من الدولة، بل إن الدولة قد توفِّر الجانب الأمني والتنظيمي الملائم لهذه الممارسات.

٣ـ تتفهَّم الدولة وجود التنوُّع الفقهي بين المذاهب المختلفة. وقد أدّى هذا إلى وجود التنظيم في جانب المعاملات والقضايا الفقهية (الأوقاف)، التي تتمتَّع إلى حدٍّ ما باستقلالها، الذي يسمح لها بتنظيم أمورها وفق الرؤية الفقهية لكلّ مذهب.

٤ـ تفهُّم القيادات في البلد لضرورة وجود المثال الحَسَن والتطبيق العملي، فمفتي البلاد الشيخ الخليلي مثلاً يكتسب احترام جميع أتباع المذاهب في البلد، وقلّ أن توجد شخصيةٌ دينية تتمتَّع باحترام وتوافق من جميع طوائف المجتمع. وهي رسالةٌ للجميع من جميع المذاهب أن التفاهم وتقبُّل الآخر يجب أن يكون المعيار الذي يتَّفق عليه الجميع. وسياسة السلطنة في هذا الجانب ناجحةٌ تماماً؛ من حيث إنها سياسة احتواء. وهي سياسة حماية أيضاً. فالدولة مُناطٌ بها حماية المواطنين والأقلّيات من أيّ محاولة تعدٍّ من قِبَل المواطنين الآخرين. ومن الأفضل أن لا يفسح الإنسان المجال لأدوات القدرة والسلطة لإثبات الحقّانية في باب المعتقدات والدين، ولا يدافع عن العقيدة والدين بأدوات السلطة، بل يضع الحكومة بمعزل عن النزاعات الدينية[٥٨]. وهذا المفهوم يؤكِّد عليه أيضاً المستشار العلمي بمكتب وزير الأوقاف والشؤون الدينية محمد سيف المعمري، حيث أكَّد على ضرورة حماية (الدين) من (الدولة).

قامت وزارة الأوقاف، في سعيها لنشر مبدأ التسامح وتقبُّل المذاهب والأديان، إلى إنشاء مجلّة فصلية مطبوعة جادّة، هي مجلة التفاهم (التي انطلقت في عام ٢٠٠٣، تحت مسمّى (التسامح بداية)). وتساهم أبحاث هذه المجلة والمؤتمرات والندوات التي تنظِّمها في نشر فكر التعدّدية الدينية. وتهدف المجلة إلى التأكيد على أن الثقافة والانفتاح الفكري طريقٌ لتعزيز قِيَم التفاهم والتسامح والحوار داخل إطار الدين

الواحد وبين الأديان، وتسعى أيضاً إلى إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي؛ من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيِّراته، والعمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي، وفتح المجال لتصوُّرات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة لتجسيد رؤى مستنيرة، بعيداً عن التعصب(٥٩).

ويشير السالمي(٦٠)، رئيس التحرير، إلى أن الهمّ الأول للمجلة كان يتمثَّل في التجديد في الدراسات الإسلامية من ثلاث نواحٍ: «**الأولى**: إعادة قراءة التاريخ الفكري والكلامي والاجتماعي القديم الذي سيطرت على مجالاته كلها قراءات أصولية وتأصيلية حديثة ومعاصرة، حيث إن تلك القراءات اتّجهت لفرض تأويلٍ واحد للأصول في القرآن والسنّة وفي ناتجهم التراثي. وقد استكتبت المجلة من أجل ذلك باحثين، ومنهم من الشباب المجدِّد وغير الدوغمائي، ولم تُراعِ في النشر أو عدمه ـ وبتوجيهٍ من معالي الوزير ـ غير الشروط الأكاديمية المعروفة». **الناحية الثانية** كانت في الإفادة من الفكر العالمي للتجديد في المناهج والموضوعات، والإفادة من دراسات وتجارب علماء الدين المعاصرين بالغرب في زمن «عودة الدين»، بحَسَب تعبيرهم. واهتمّت المجلة بقضايا حقوق الإنسان ومواثيق الحقوق وقضايا العدالة والسلام والعلاقات بين الأمم والحضارات، واستكتبت من أجل ذلك أساتذةً مختلفين من أوروبا وأمريكا في تخصُّصات فلسفة الدين واللاهوت والأخلاقيات والعلوم السياسية. **والناحية الثالثة** هي الإسهام بالتجديد الفكري والحضاري للباحثين من المؤسَّسات الدينية وللدعاة المسلمين بشكلٍ عامّ، ولذلك نشرت المجلة دراسات عديدة في التجديد الفقهي والديني(٦١).

من الانتقادات التي وُجِّهت للمجلة من بعض المتابعين هو انطلاقها من مفهوم التسامح كمفهومٍ أوروبي، وهذا فيه إشارةٌ إلى المفهوم الذي ابتدعه جون لوك، وكان يعني به التسامح الذي ينبغي أن يسود بين الكاثوليك والبروتستانت، وهي حالة ليست موجودة لدينا، بل هي تابعةٌ لظرف تاريخي أوروبي أو غربي. ويوضِّح السالمي في مقاله أن المصطلح أوروبي بالفعل، لكنّه يرى أن المشابهات موجودة، ولا يمكن إغفال تلك الصراعات الموجودة داخل المجتمعات العربية والإسلامية ذات الخلفية الدينية، وعدم التسامح في العلائق بين المسلمين والغرب، وأحياناً بين المسيحيين والمسلمين. فالمصطلح

وممارساته ضروريةٌ؛ لأنها كما يرى تشكّل خطوة في اتجاه قبول الآخر[62].

والملفت أيضاً بما يخدم نقاشنا السابق حول مصطلحي مفهومي التسامح والتفاهم هو تغيُّر مسمّى المجلة بعد تسع سنوات من إصدارها من التسامح إلى التفاهم. يوضِّح السالمي أن المجلة عند نشوئها أخذت في الاعتبار مسألتين: **الأولى**: الاختلاف بين المسلمين، وضرورة تجاوز تلك الخلافات إلى رحابة الإسلام؛ **والمسألة الثانية** هي العلاقات الجديدة بين الإسلام والديانات الأخرى، وبخاصّة الأديان الإبراهيمية في شتّى مذاهبها ومدارسها. وفي ذلك قامت المجلّة بنشر بحوث ودراسات لكُتّاب من شتّى الاتجاهات الفكرية للمسلمين، ومن خارجها، على أساس أن الإفادة ممكنةٌ بل ضروريةٌ من مقولات هؤلاء المختلفين. كما انفتحت المجلة على جامعات وكنائس واتجاهات في الدراسات الدينية وفلسفة الدين في الولايات المتّحدة وأوروبا، ولم يكن تغيير المسمّى لأن الخلافات قد انتهت بين المذاهب الفكرية أو بين الأديان، ولكنْ لأن الهدف أصبح الوصول إلى التفاهم أو اللقاء على القواسم المشتركة[63].

## الهوامش

(١) عبد السلام العالي، «من مفهوم الكثرة إلى مفهوم التعدُّد»، مجلة الدوحة، العدد ٩٩: ٦٣.

(٢) رضوان السيد، «المواطنة والقومية والتعدّدية الثقافية في الفكر العربي المعاصر»، مجلة التسامح، العدد ١٤: ٥٧ ـ ٩٣؛ العدد ١٥: ٥٧ ـ ٨٠.

(٣) رضوان السيد، «المواطنة والقومية والتعدّدية الثقافية في الفكر العربي المعاصر»، مجلة التسامح، العدد ١٤: ٥٧ ـ ٩٣؛ العدد ١٥: ٥٧ ـ ٨٠؛ عبدالوهّاب الأنصاري، «لنا ما لهم»، مجلة الدوحة، العدد ٩٩: ٧٠ ـ ٧٣؛ سعيد العلوي، «ثقافة الاختلاف والتفاهم في الفكر العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي»، مجلة التسامح، العدد ٣١: ٥٥ ـ ٧٢؛ محمد عوّاد، «منطلقات التسامح عند الفلاسفة المسلمين»، مجلة التسامح، العدد ١: ٩٢ ـ ١١٨؛ صلاح جرار، «من صور التسامح الإسلامي في الأندلس»، مجلة التسامح، العدد ١: ١١٩ ـ ١٢٨؛ رضوان السيد، «التفكُّر الإسلامي في المسيحية: الجدال والحوار والفهم المختلف في العصور الوسطى، مجلة التفاهم، العدد ٤٦: ١٥١ ـ ١٧٤؛ محمد المنتار، «القرآن الكريم وحقّ الاختلاف»، مجلة التفاهم، العدد ٤٦: ٨٧ ـ ١١٤؛ محمد بو هلال، «مقولة حوار الحضارات وجدالها في التجربة التاريخية الإسلامية»، مجلة التسامح، العدد ٤٦: ٢٠٧ ـ ٢٣٢.

(٤) رضوان السيد، «المواطنة والقومية والتعدّدية الثقافية في الفكر العربي المعاصر»، مجلة التسامح،

العدد ١٤: ٥٧ ـ ٩٣؛ العدد ١٥: ٥٧ ـ ٨٠.

(٥) محمد المنتار، «القرآن الكريم وحقّ الاختلاف»، مجلة التفاهم، العدد ٤٦: ٨٧ ـ ١١٤.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) عبد الكريم سروش، «التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات»، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) عبد الكريم سروش، «الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعدُّدية الدينية»: ٢٧٨، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت.

(١٠) سروش، «التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات».

(١١) المصدر السابق.

(١٢) رضوان السيد، «المواطنة والقومية والتعدّدية الثقافية في الفكر العربي المعاصر»، مجلة التسامح، العدد ١٤: ٥٧ ـ ٩٣؛ العدد ١٥: ٥٧ ـ ٨٠.

(١٣) وليام غالستون، «العنف الديني أم التعدّدية الدينية؟ ضرورة الاختيار»، مجلة التسامح، العدد ١٥: ١٠٨.

(١٤) علي ليلة، «المجتمع المدني العربي: قضايا المواطنة وحقوق الانسان»، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(١٥) عبد الرحمن السالمي، «من التسامح الى التفاهم»، مجلة التفاهم، العدد ٣١: ٣٣٤.

(١٦) وليام غالستون، «العنف الديني أم التعدّدية الدينية؟ ضرورة الاختيار»، مجلة التسامح، العدد ١٥: ٩٤ ـ ١٠٩.

(١٧) سروش، «التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات».

(١٨) نادر كاظم، «طبائع الاستملاك»، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

(١٩) عبد الكريم سروش، «الصراطات المستقيمة، قراءةٌ جديدة لنظرية التعدّدية الدينية».

(٢٠) توماس مارتنز، «التسامح، الفضيلة النادرة»، مجلة التسامح، العدد ١٨: ١٩١.

(٢١) المصدر السابق، العدد ١٨: ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢٢) سروش، «التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات»: ١٧.

(٢٣) المصدر السابق: ٢٢.

(٢٤) يوسف الحسن، «أسئلة الهوية والتسامح وثقافة الحوار» (١٣٩): ١١، دار الصدى للصحافة والنشر، الإمارات العربية المتحدة.

(٢٥) محمد المنتار، «القرآن الكريم وحقّ الاختلاف»، مجلة التفاهم، العدد ٤٦: ١٠٣.

(٢٦) يوسف الحسن، «أسئلة الهوية والتسامح وثقافة الحوار» (١٣٩)، دار الصدى للصحافة والنشر، الإمارات العربية المتحدة.

(٢٧) نادر كاظم، «طبائع الاستملاك».

(٢٨) حسن حنفي، «من التسامح إلى التفاهم، تحليل فينومينولوجي»، مجلة التفاهم، العدد ٣١: ٢٧.

(٢٩) باقر سلمان النجار، «الفئات والجماعات: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي»، مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٥٢: ٣٦.

(٣٠) توماس مارتنز، «التسامح، الفضيلة النادرة»، مجلة التسامح، العدد ١٨: ١٨٩ ـ ٢٠٦.

(٣١) يوسف الحسن، «أسئلة الهوية والتسامح وثقافة الحوار» (١٣٩)، دار الصدى للصحافة والنشر، الإمارات العربية المتحدة.

(٣٢) حسن حنفي، «من التسامح إلى التفاهم، تحليل فينومينولوجي»، مجلة التفاهم، العدد ٣١: ٢٢ ـ ٣٩.

(٣٣) عبد الرزاق الدَّوَاي، «في أخلاقيات الحوار بين الثقافات حول مبدأي التسامح وحقّ الاختلاف»، مجلة التسامح، العدد ١٥: ٢٨٦ ـ٣١٠.

(٣٤) عاطف علبي، «إشكالية التسامح»، مجلة التسامح، العدد ١٨: ٢٠٩.

(٣٥) المصدر السابق، العدد ١٨: ٢١٢.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) توماس مارتنز، «التسامح، الفضيلة النادرة»، مجلة التسامح، العدد ١٨: ١٨٩ ـ ٢٠٦.

(٣٨) يوسف الحسن، «أسئلة الهوية والتسامح وثقافة الحوار» (١٣٩)، دار الصدى للصحافة والنشر، الإمارات العربية المتحدة.

(٣٩) حسن حنفي، «من التسامح إلى التفاهم، تحليل فينومينولوجي»، مجلة التفاهم، العدد ٣١: ٢٢ ـ ٣٩.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) عبد الرزاق الدَّوَاي، «في أخلاقيات الحوار بين الثقافات حول مبدأي التسامح وحقّ الاختلاف»، مجلة التسامح، العدد ١٥: ٢٩٢.

(٤٤) عاطف علبي، «إشكالية التسامح»، مجلة التسامح، العدد ١٨: ٢٠٧ ـ ٢٢٤.

(٤٥) المصدر السابق، العدد ١٨: ٢١٦.

(٤٦) وليام غالستون، «العنف الديني أم التعدّدية الدينية؟ ضرورة الاختيار»، مجلة التسامح، العدد ١٥: ٩٤ ـ ١٠٩.

(٤٧) المصدر السابق، العدد ١٥: ٩٦.

(٤٨) تزيفتان تودوروف، «تأمّلات في الحضارة والديمقراطية والغيرية»، ترجمة: محمد الجرطي، كتاب الدوحة (٨٢)، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر.

(٤٩) المصدر السابق: ١٠٠.

(٥٠) باقر سلمان النجار، «الفئات والجماعات، صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي»، مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٥٢: ٣٤ ـ ٤٧.

(٥١) إبراهيم الصبحي، «المواطنة بين المنظور والتطبيق»، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والاعلان،

سلطنة عُمان.

(٥٢) تزيفتان تودوروف، «تأمّلات في الحضارة والديمقراطية والغيرية»: ٧٣.

(٥٣) إبراهيم الصبحي، «المواطنة بين المنظور والتطبيق».

(٥٤) يوسف مكي، «أبعاد العيش المشترك»، مجلة الدوحة، العدد ٩٩: ٥٨ ـ ٦١.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) إبراهيم الصبحي، «المواطنة بين المنظور والتطبيق»: ٦٨.

(٥٧) المصدر السابق: ٧٢.

(٥٨) سروش، «التراث والعلمانية: البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات»: ٢٧٦.

(59) http://tafahom.com/

(٦٠) عبد الرحمن السالمي، «من التسامح إلى التفاهم»، مجلة التفاهم، العدد ٣١: ٣٣٣ ـ ٣٤٤.

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) المصدر السابق، العدد ٣١: ٣٣٧.

(٦٣) المصدر السابق، العدد ٣١: ٩.

# المرأة في المنظور الفلسفي للملاّ صدرا الشيرازي[1]

السيد محمد الموسوي العقيقي[*]
ترجمة: فرقد الجزائري

**المقدّمة**

المرأة، هذا الكائن المخلوق الذي هو سبب في وجود كيانات أخرى، قد تعرّضت دوماً لجفاء المفكرين والحكام، حتّى نفى المفكرون كثيراً من حقوقها الخاصة أو الاجتماعية، أو حرمها الحكام من تلك الحقوق، وتوارثت الأجيال ذلك، وإنْ كان التمسك بهذا الإرث مختلفاً شدة وضعفاً من وقتٍ لآخر.

وكان من أولئك صدر المتألِّهين، الذي جفا بحقّ المرأة في منظوره الفلسفي. فهو يتحدث عن المرأة من منظورٍ وإنْ لم يكن جديداً، لكنْ يبعث على العجب؛ لكونه صدر من فيلسوف ومفكر كشخصه. ولا أريد في هذا المقال نفي شخصية ملا صدرا الجليلة أو الحطّ من قدره، فبَوْنٌ بين ذلك وما يريده المؤلِّف. لكنّ الهدف من تقديم هذا البحث أن يرى المجتمع ملا صدرا من مختلف الجوانب، وقبل أن يكشف المستشرقون منظوره إلى المجتمع نقوم نحن بتبيينه، ومناقشته ونقده؛ كي لا نُتَّهم فيما بعد بالتستُّر.

والهدف الآخر الذي يسعى هذا المقال وراءه هو مناقشة رؤى مختلف المفكرين ونقدها، وتقديم تقرير عنها في ما يخصّ «هوية المرأة». وستقرأون هذه التقارير لاحقاً في كتاب «التنقيب في هوية المرأة». ولكن لما تمتاز به شخصية ملا صدرا من أهمية، والحساسية المثارة حوله، عزمتُ على مناقشة منظوره في عملٍ منفرد؛ ليتيح ذلك الكشف عن الأدلة والتبريرات بدقّة.

---

(*) باحثٌ في الفكر الإسلاميّ. من إيران.

ودون شكٍّ لم يدَّعِ ملا صدرا لنفسه العصمة الفكرية، ولا ينبغي لنا أن نتصوَّر له ذلك. وإنْ كان هناك نقد للأفكار فآراء ملا صدرا أيضاً يجب أن تنقد، كما تُنقد أفكار الآخرين. وأتصوَّر أن ذلك سيكون مدعاة سروره [لو كان حاضراً]، ولحثّ على ذلك، بناءً على ما نعرفه من شخصيته.

## السيرورة التاريخية

مما لا شَكَّ فيه أن منظور ملا صدرا تشكَّل في ضوء الظروف البيئية والتاريخية التي عاشها، والتي بدورها تكون متأثِّرة بالرؤى السائدة في زمنٍ سابق لها. وقد وضعت هذه الرؤى بصمتها واضحة حتّى على بنى الآراء الفقهية للمجتهدين. وستأتي تقريرات عن هذه الرؤى لاحقاً.

لم يكن هناك حديث عن الرجال طيلة التاريخ، فقد كانوا حاضرين في معترك الحياة، وتصدّوا لكلّ شيءٍ بقوّة وعزم. وكانت النساء دونهم، وتحت إمرتهم. ولذلك تردّد هذا السؤال باستمرار على مرّ التاريخ: «ما هي حقوق المرأة؟»، أو «ما هو دور المرأة في النظام الاجتماعي؟»، وأساساً «بِمَ تمتاز المرأة؟».

ولم يأتِ هذا المقال للإجابة عن هذه الاستفهامات، لكنّه يسعى للكشف عن مواقع الوَهْن الذي مُني بها هذا الموضوع في دائرة الدين، وكيف حصل هذا الإجحاف بحقّ النساء وأنوثتهنّ؟

فمنذ زمن بعيد، وقبل ظهور الإسلام وانتشاره، كانت المرأة وضيعة ومحتقرة في منظور أتباع الملكية وعرفهم، حيث كانت تُعَدّ في الحضارات والإمبراطوريات الكبرى أداةً، ولم يُنْظَر إليها كإنسانٍ إلى جانب الرجل.

وما يمكن استشفافه ممّا ورد في التقارير والنصوص التاريخية أنه، إلى جانب حصول الظلم والإجحاف بشكلٍ واسع في حقّ النساء، والتستُّر عليه والإغماض عنه، لم تكن النساء أنفسهنّ ساخطاتٍ على ذلك، وإنْ كنَّ كذلك لم يكُنْ لهنَّ حولٌ ولا قوة للاحتجاج والمناوءة[٢]، وإنْ أتيح لهنَّ ذلك تمّ قمعهنَّ باسم «البِدَع»، وتعرَّضْنَ للتجاهل من قبل عوام النساء اللائي لم يرغبن في الاصطدام. فمثلاً: في باكستان أو أفغانسان تحرم النساء اليوم من التعلّم والتعليم في المدارس، حتّى في الأماكن

المخصَّصة للإناث، ويحصل ذلك في ظلّ عدم اهتمام النساء أنفسهنّ بالأمر، أو عدم مقدرتهنّ على التأثير فيه، لذلك تسعى النساء في هذه المجتمعات للقناعة بالقدر [الضئيل] الذي منحن من الحقوق، ويكنّ شاكرات لذلك، ويسعدن بهذه النعمة التي أوتينها في ظلّ سيادة الرجال.

وقد يكون ذلك السبب وراء الزفرات التي أطلقتها «تاج السلطنة» (مواليد ١٣٠١)، ابنة الملك القاجاري ناصر الدين شاه، حيث قالت: «أسفاه على النساء الإيرانيات، فقد أخرجن من صنف الإنسان، ووضعن مع الوحوش والبهائم، يقضين حياتهنّ يائسات في سجنهنّ، صباح مساء، وتمرّ أيامهنّ تحت وطأة الضغوط المؤلمة والمصائب المريرة»[٣]. وتواصل ذلك بإنذار النساء، وتهيب بهنّ تحرير أنفسهنّ من هذه العزلة، «باسترجاع حقوقهنّ، كالأوروبيات، وتربية أبنائهنّ، ومساعدة الرجال، كما النساء في أوروبا، والطهارة والعفّة، وحبّ الوطن، وتقديم العون لبني نوعهنّ، وهزم الكسل والهجوع في المنازل برفع النقاب»[٤].

ولسوء الحظّ انتقل قصر الرؤى وشحّها في ما يخصّ المرأة إلى الدين، مع دخوله إلى حياة الناس، وانتقاله من جيل إلى جيل بالتربية، حتى نبذ علماء الدين الأحاديث الأصيلة عن المرأة دون وعيٍ، لنشأتهم في بيئةٍ سقيمة فكرياً. وقد لا يكون لكثيرين ذنبٌ في ذلك، فالأساس المعوج يجعل البناء مائلاً. فمَنْ ترعرع في بيئةٍ لم تكن أمه سوى جارية محبوسة بين جدران المنزل، ولا معرفة لها بما يدور في العالم، وأخته تزوّجت في طفولتها وريعان صباها، وبدل أن تلعب وتلهو أصبحت فراش رجلٍ باسم (الزوج)، ولم تكن النساء الأخريات حوله أوفر حظّاً من أمه وأخته، ولم يكنّ ساخطات على ذلك، وإنْ كنّ كذلك لم يبدين سخطهنّ ورفضهنّ، فبديهيٌّ أن لا يصبح رجلٌ كهذا ما يتوقعه مؤسّسو معاهدة حقوق البشر والأجيال الحاضرة. فحين تكون الأسس الذهنية والفكرية لدى الطفل معوجّة وسقيمة لا يمكن توقُّع ارتفاع بنائه الفكري مستقيماً، وفي هذه الحالة إما أن يترك حتّى يبلغ نهايته، وإما أن يهدم ويبنى من جديدٍ، لكنْ لم يتعنَّ كثيرون لإعادة بناء منظومة الأفكار، ولم يتمتَّعوا بالصبر والحماس والإرادة لفعله.

وما يبعث على الأسى اليوم هو أن موضوع الأنوثة تدنّى من موضعه في بحوث

الوحي، ليكون مادّة على منصّة العوام، ويتحدّث عن قضايا المرأة مَنْ يجدون النظرة الخاطفة إليها حراماً، وتوجب دخول النار[٥]، والحديث معها منافٍ للتقوى، وبذلك يحتجزون المرأة في عزلة؛ ظلماً وجهلاً، ويردون الميدان ويتحدّثون عنها، ويقاضونها في محكمةٍ علنية دون حضورها، وإنْ خالفهم أحدٌ في رأيهم نسبوه إلى «الكفر ومعارضة الدين والفمنزم».

وقد نجد جذور هذه النظرة الشحيحة إلى المرأة، وممارسة الإجحاف بحقّها علناً في القضايا الدينية، في السيرة الخاطئة للخليفة الثاني عمر بن الخطاب. فقد طالب بحجب النساء تماماً، وخاصّة نساء النبيّ، وأصرّ على ذلك إصراراً، حتّى نزلت آية الحجاب بتفسيرها السائد، كما يزعم البعض. والحقّ أن عمراً لم يكن الصحابي الوحيد الذي كانت لديه هواجس سلبية حول قضايا النساء، لكنْ كان لرأيه ووجهة نظره التأثير الأكبر، وخاصّة أنه لم يتوانَ في السنين العشرة من خلافته على البلاد الإسلامية عن أيّ جهدٍ في سبيل حجب النساء. فمثلاً: يُروى أن النساء في زمن الرسولﷺ كنّ يتوضّأن مع الرجال [في المسجد]، وحتّى في حضور النبيﷺ[٦]، وحتّى النبيﷺ نفسه كان يتوضّأ مع النساء اللائي يتوضّأن[٧]. لكنْ أمر عمر في زمن خلافته بعزل محلّ وضوء النساء عن الرجال. كما نُقل أنه دخل إلى فناء فيه حوض، كان النساء والرجال يتطهّرون (يتوضّؤون) فيه، فضربهم عمر بالسوط، وقال لصاحب الحمّام: اصنع حوضاً خاصّاً للنساء، وآخر خاصّاً للرجال[٨]. وعزل حمّام نساء المسلمين عن حمّام نساء النصارى، وقد قيل: إن عمر بن الخطّاب كتب إلى أبي عبيدة الجرّاح؛ حيث كان والياً، وقال: سمعت أن نساء أهل الكتاب يرِدْنَ نفس حمام نساء المسلمين، فلا تسمح لهنّ بدخول حمّام نساء المسلمين، ورؤية أجسادهنّ، فبعث الأخير أحداً لتنفيذ أمر عمر بن الخطّاب[٩]. كما منع النساء من الحضور في المساجد والمناسبات الحاشدة[١٠]. وطلب من النبيّﷺ مراراً أن يُجلس نساءه خلف الستارة[١١]. ولمنع النساء من الظهور، ومنع حضورهنّ في المجتمع، كان يوصي الرجال بأن يتركوهنّ عاريات دون ملابس، حتّى لا يتاح لهنّ الخروج[١٢]. ولم تسلم النساء من زجر عمر بن الخطّاب، ولم يأمنّ غلظته، حتّى حين الحضور بين يدي الرسولﷺ[١٣].

ومع أن الاختلاف في النفسية والمزاج والمعتقدات أمرٌ طبيعي، لكنّه يستدعي

الانتباه والاهتمام، حيث نجد أن عمر بن الخطاب يصبح خليفةً للمسلمين بعد ثلاث سنوات من وفاة الرسول‘ بمعتقداته الخاطئة هذه[١٤]. وفي الحقيقة كانت آراؤه ومعتقداته هي التي تردَّد على المنابر، وكان ذلك متوقَّعاً، فما كان يأتي به من شواهد لتفسير القرآن كانت آراءه هو. وكما ذكرنا كانت لديه فتاوى كهذه حتّى في زمن الرسول‘. ومع وصول عمر بن الخطاب إلى سدّة الحكم، وانتشار فتاواه، تمّ عزل النساء، وانتهكت حقوقهنّ. وهكذا تجذَّرت الآراء الخاطئة الداعمة لسلطة الرجال بين المتديِّنين، واتّسع ميدانها بمرور الوقت، وانتقلت من جيلٍ إلى جيل، وشملت قضايا عديدة أخرى.

هذه الرؤى الشحيحة تؤدّي أحياناً إلى النسيان، فيبدو أن [البعض] ينسى خطب فاطمة الزهراء الرائعة بين كل أولئك الرجال، وينسَوْن الحضور الحيوي لنساء النبيّ، وخاصّة عائشة، في مختلف ميادين المجتمع [في حضور النبيّ وبرضاه]، وينتهي بهم هذا النسيان إلى أن يعتبروا صوت المرأة عورة[١٥]، حتّى ادّعى بعض الفقهاء أن استخراج الماء من البئر إنْ تمّ على يد امرأةٍ لا يجزي في التطهير[١٦]. ويستدلّ العلاّمة الحلّي على حرمة النظر إلى وجه المرأة الأجنبية ويديها كما يلي: «النظر إلى المرأة ينشئ الفتنة»[١٧]. ولمّا وجد البعض المرأة بأكملها «عورة» اعتقدوا بأن النظر إليها حرام[١٨].

كما ذكرت المرأة في كثير من الكتب الفقهية في عداد الأطفال والمجانين والعاجزين، وشاركتهم في أحكامهم. يقول الشيخ الطوسي: «ليس على النساء، والأطفال، والحُمق، والمجانين، جزية»[١٩]. وقد جعل الشيخ محمد حسن النجفي النساء في مصافّ العجزة والمجانين والأطفال[٢٠]. كما أن التمييز بين الرجال والنساء في الستر من نتائج سوء الفهم: «الستر واجب على النساء، كما أن النظر حرام على الرجال، لكنّ الستر ليس واجباً على الرجال، مع أن النظر حرام على النساء»[٢١].

وإنْ أهملت حقوق النساء المالية؛ بسبب شحّ الرؤية الفقهية، ووضعت المرأة في مصافّ المجانين، وحطمت شخصيتها، وأخمدت جذوة أنوثتها، عدّت في النظرة الشحيحة خارج إطار الدين أيضاً كأداةٍ وآلة، وتمّ التعامل معها كبضاعةٍ، كما حرمت من حقوقها الخاصة والمالية.

فقبل ظهور الإسلام، ولدى عرب الجاهلية الذين لم يتمسّكوا بدينٍ ومذهب،

وإنْ فعلوا فلم يتعَدَّ اعتقادهم الظاهر، ولم يلتزموا بالأحكام، إذا قتل رجلٌ من قبيلة رجلاً آخر قدّموا إلى القصاص امرأةً؛ لأنها كانت أدنى مرتبةً لديهم، فكانوا يقتلون امرأةً بريئة بَدَل القاتل[٢٢]. وإنْ تزوّجت امرأةٌ كان وليّها [أبوها أو جدُّها لأبيها] هو الذي يأخذ مهرها[٢٣]. وكان زواج «الشغار» رائجاً، حيث كان الرجلان (اللذان بينهما تجارةٌ أو رفقة) ينكح كلٌّ منهما زوجتَه للآخر [رضيتا بذلك أو لا]، وبعبارةٍ أخرى: كانا يتبادلان زوجتَيْهما[٢٤]، بشكلٍ مؤقّت أو دائم، وكان ذلك أمارة الودّ بينهما[٢٥]. وقد دخل رجلٌ باسم عيينة بن حصين دون إذنٍ على النبيّ بعد الإسلام، وكانت عائشة عنده، فطلب من الرسول تبادل الزوجات، كما كان متعارفاً في الجاهلية، فرفض النبي، وحرَّم ذلك في شريعته[٢٦]. وقد كان أكبر الأبناء يرث زوجات أبيه ـ دون أمّه ـ بعده[٢٧]. وكان للرجل خطف امرأةٍ من قبيلةٍ أخرى، فتصبح ملك يمينه، ويتزوّجها، ولم يكن لها حقّ الرفض[٢٨]. والتزمن النساء الصمت إزاء كلّ هذا الهدر والاستباحة لحقوقهنّ، حتّى أنّ نساء العرب في الجاهلية كنّ يعتقدن بأن للرجال معاقبتهنّ والتنكيل بهنّ، فإنْ خالفت امرأة زوجها تتصوَّر أن له ضربها بالسوط[٢٩]. ولم يعترف الرجال أساساً بحقوقٍ للمرأة، فمثلاً: كانوا يقولون: استشيروهنّ، ولا تأخذوا بمشورتهنّ؛ لنقص عقولهنّ[٣٠]. وكانوا ينعتون النساء بألفاظ كالقيد، والنعجة، والنعل، وغيرها[٣١]. كما لم ترث النساء من أزواجهنّ، ولا من آبائهنّ[٣٢].

كذلك في إمبراطورية فارس (إيران) كانت تنتهك حقوق النساء بشدّة. وقد ورد بأن كوروش بعد أن انتصر على القبائل الميدية قتل إسبيتاماس، واستباح زوجته آميتيس، واغتصبها، وقد كانت خالته[٣٣]. وفي أيامه كانت تؤخذ الفتيات رهائن مقابل ديون آبائهنّ، ويتمّ إجارتهنّ للمتعة الجنسية[٣٤]. وإنْ قبض على رجلٍ وامرأة؛ بسبب الزنا، واجهت المرأة وحدها عقوبة الرجم، دون الرجل[٣٥]. وبعد أن قبل كورش الفتاة الجميلة، التي قدّمتها إليه القبائل الميدية مع خيمة وفراش، شرع في تقسيم النساء الأسيرات وغنائم الحرب التي حصل عليها من نهب القبائل الميدية والمناطق الغربية لإيران، فوهب أحد مقرَّبيه امرأةً مما تملّك، ماهرة في العزف، ليجعل له مقرّه الحربي أكثر أنساً وبهجة من بيته. وقد تملّك كورش زوجة رجلٍ باسم آبراداتاس، وكان قد أُرسل سفيراً إلى الغرب، فتملّك كورش زوجته. ويقول لها الحارس المكلَّف

من قِبَل كورش بمراقبتها ومراقبة باقي النساء الأسيرات: «لا تحزني أبداً، سنأخذك إلى حاكمنا جميعاً، واسمه كورش». حين سمعت المرأة الاسم شرعت بالبكاء والأنين والنواح واللطم، وما أجدى ذلك سوى أن ذهب الحارس إلى كورش ليخبره: «كُشف عن جيد زوجة آبراداتاس وعضدها حين النواح واللطم وكان كالمرمر، ولمع كالجواهر. وكُنْ على يقينٍ بأنك لن تجد في آسيا كلّها جسداً بهذه الرشاقة والنعومة»[٣٦].

وقد نُصِّب خشايار الثاني ملكاً بعد أبيه أردشير فقط لأن أبناءه السبعة عشر الآخرون كانوا أولاد زنا؛ نتيجة نكاح أردشير الفاحشات والجاريات والأسيرات اللاتي قدمن إلى القصر من مناطق مختلفة. كما قام الملك خشايار الثاني بتقطيع فتاة باسم (ركسانا) حيّةً بعد اغتصابها[٣٧]. وكان طامعاً في بنت أخيه ماسيست، فاغتصبها في غياب أخيه، بعد أن ذهب الأخير إلى ساحة القتال، ثم قام بقطع لسانها وأنفها وأذنَيْها ونهدَيْها، ورماها إلى الكلاب[٣٨].

وفي بعض الحالات كان يتوقّف غفران ذنب يقترفه رجلٌ زرادشتي في العهد الساساني على أن ينكح الموبذ ابنة ذلك الرجل أو أخته البريئة[٣٩]. وفي تلك الأيام كان يتمّ إجبار النساء وإكراههنّ على الزواج من المحارم، حتّى الأخ. وكانوا يعدّون ذلك موجباً للثواب. وكان الأمر متعارفاً بين «الزرادشتيين» آنذاك، وكانوا يسمّونه «خويدوده»[٤٠].

فلم تتمتّع النساء في إيران قديماً بشخصية حقوقية، وجميع حقوقهنّ كانت منتهكة. وبعبارةٍ أخرى: لم تتمتّع المرأة كإنسانٍ بشخصيةٍ حقوقية، بل كانت سلعةً كباقي سلع الرجل، وكانت تُعَدّ «شيئاً» ينبغي أن «يتبع» أحداً دوماً ويكون له «مالك»[٤١]. ويعتقد «روت ستيل» أنه في أيام الساسانيين كان للملك تملّك أيّ امرأةٍ، وضمّها إلى حريمه، أو إرسالها إلى حريم الموبذين، أو أن يهبها لِمَنْ شاء[٤٢]. ومع أن نصيب النساء من الإرث كان نصف نصيب الرجال أيام كورش، لكنْ كان يتمّ حرمانهنّ تماماً في بعض الظروف[٤٣]. وقد وردت مراراً في الشاهنامة، للفردوسي، قصص اختطاف النساء على أيدي الأشراف[٤٤]. وقد جاء في النصوص الزرادشتية باللغة البهلوية أن أهورامزدا اختار عفريتاً عاهراً لولادة الإنسان (الرجل)، وكان اسم

هذا العفريت «المرأة»[٤٥].

وكانت الزرادشتية تتيح الزواج المنقطع أو المتعة، إضافةً إلى تأجير المرأة. فنساء المتعة كنّ كالأجيرات، وكان عليهنّ العمل في بيت الرجل كآمرٍ، ويقدِّمن له المتع الجنسية. ويحدّد عدد تلك النساء لكلّ رجلٍ موقعه الاجتماعي وعمله وما يملكه من ثروة. ولم تتلقَّ تلك النساء أيّ أجرٍ مقابل عملهنّ اليومي، ولم يكن لهنّ نصيب في الميراث، لكنْ يمنحن مبلغاً من المال كمهرٍ (صداق)، ويؤمّن لهنّ الطعام واللباس. كما لم يكنّ لأبنائهن نصيبٌ في ميراث الرجل الذي يتمتّع بهنّ، ولم يحملوا اسمه ونسبه[٤٦].

وفي فقه الزرادشتية إنْ لم يرغب الأب في الزواج بابنته لم يكن للبنت إلاّ الزواج بمَنْ يختار أبوها. وإنْ اختلف الأب وابنته في اختيار الزوج يؤخذ برأي الأب، وليس للبنت المعارَضة[٤٧].

ومن الأمور التي أتاحها الفقه الزرادشتي للرجال، بناءً على النصّ البهلوي «مادگان هزار دادستان (كتاب ألف رأي قضائي)»، هو أن لهم تأجير المرأة، فيمكن للرجل أن يهب زوجته لرجلٍ آخر مرّات عديدة، ولمدة معينة، مقابل مبلغٍ من المال أو دونه. ولم يشترط في ذلك رضا المرأة، ويتمّ الأمر لمجرّد رضا الزوج والرجل الآخر، وتوافقهما.

## السيرورة الدينية

لا أنوي في هذا المقال تحليل الأحداث، لكنْ أريد سرد بعض الجفاء الذي مورس في الفقه في حقّ المرأة، وربما في حقّ غيرها. لذلك حرصت على الإتيان بمصدر في نهاية كلّ موضوع ممّا ألّفه الأساتذة الكرام، وأُحيل عليه.

وأذكر هنا بعض النماذج:

١ـ يعتقد بعض الفقهاء والمفسِّرين بأن المرأة «ناقصة عقل، وناقصة إدراك، وناقصة إيمان»[٤٨]، مستندين في ذلك إلى حديثٍ عن الإمام عليّ‏عليه السلام[٤٩]، أو عدّوا مسؤوليتها مقتصرةً على خدمة البيت والإنجاب؛ لأن إدراكها محدود، ولا تستوعب أبعد من تلك الأمور، ولا تفهم شيئاً غير خدمة البيت[٥٠]. ووجدها البعض أفضل أداة

للتجسُّس والتدمير والتجارة المحرّمة والخداع والمكيدة وحبائل الشيطان، بناء على شواهد من الروايات، وينبغي التعامل مع كيانها اللطيف والضعيف بالرحمة[٥١]. واعتبر آخرون المرأة كلها شرّ وسوء، وناقصة عقل، وعدّوا ذلك قانون الخلق، ومقتضى بقاء نسل البشر؛ فتحمُّلها لألم الولادة دليلٌ على نقصان عقلها[٥٢].

وقد سعى الشيخ عبدالله جوادي الآملي إلى تبرير هذه الأحاديث[٥٣]، فاعتبر عائشة مصداقاً لها. لكنّ الأمر لا يتعلّق بحديث وروايتين، بل هناك عشرات من الأحاديث كهذه منسوبة إلى الإمام عليّ‏. فإذا افترضنا صحّة نسبتها ينطبق اثنان منها على عائشة، فما العمل مع الباقي؟ كما أن بعض الفقهاء، كالشيخ الطوسي[٥٤] وصاحب الجواهر[٥٥] والشهيد الثاني[٥٦] والمقدّس الأردبيلي[٥٧] وابن البرّاج[٥٨] والعلاّمة الحلّي[٥٩] وأبي القاسم الخوئي[٦٠]، يجعلون النساء في مصافّ الأطفال والسفهاء والمجانين.

٢ـ لم تتمّ مراعاة العلاقة بين الحكم والموضوع في الفقه التقليدي. فقد قلنا في النقطة الأولى بأن الفقهاء والمؤلّفين في مجال الدين يعدّون المرأة «ناقصة عقل، وهزيلة جسم، وناقصة إيمان». وبالرغم من اعتقادهم هذا في أمر الواجبات العبادية للمرأة يدلون بآراء تخالف الواقع. فمثلاً: أول شرط في إقامة الصلاة هو إدراكها العقلي، وأوّل مقتضيات الصيام قوّة الجسم. فالشيخ الطوسي على الرغم من قوله: «وأما النساء والصبيان والبله والمجانين»، وجعله النساء والمجانين والبله في زمرةٍ واحدة في الأحكام، يجد الفتاة ملزمةً بالصلاة حين إتمامها التاسعة، حين الحديث عن واجب الصلاة، في حين أن أوّل شرطٍ في الصلاة الإدراك العقلي لقيامها. ويقول الشيخ في موضوع «الحَجْر» حول سنّ بلوغ الفتاة: «سنّ البلوغ لدى الصِّبْية هو إتمام خمسة عشر عاماً، وسنّ البلوغ لدى الفتيات هو تسع سنوات تامّات»[٦١]. ويستدلّ لذلك برأي المذاهب والأخبار والروايات. وفي حين يقول العلاّمة الحلّي في مقام الحديث عن الأحكام: «في أحكام العبيد والصبيان والمجانين والنساء» يقول في كتاب تذكرة الفقهاء، عند الحديث عن بلوغ الفتاة والصبي: في رأينا نحن الفقهاء الإمامية أن السنّ هو معيار البلوغ، والدلالة عليه، ويتّفق معنا على ذلك عامّة فقهاء العامّة، كالشافعي والأوزاعي وأبي حنيفة وأتباعه وأحمد بن حنبل. ثم يتطرّق العلامة إلى موضوع اختلاف سن البلوغ

لدى الفتاة والصبيّ، ويقول: بناء على رأي فقهائنا يتحقّق البلوغ لدى الصبي بإتمامه الخامسة عشرة، ولدى الفتاة بإتمامها التاسعة[٦٢]. ويقول الشهيد الثاني عن بلوغ الفتاة في التاسعة: هذا هو المشهور بين فقهائنا[٦٣]. ويحدّد المقدّس الأردبيلي أيضاً التاسعة لبلوغ الفتاة[٦٤]. أيضاً مؤلِّف الجواهر، الذي يتَّبع اليوم المجتهدون ومراجع التقليد طرائقه الفقهية، يذكر التاسعة سنّاً لبلوغ الفتاة[٦٥]، في حين يجعل النساء في زمرة العاجزين والصبيان والمجانين[٦٦].

فيتبادر هنا سؤالان:

١ـ كيف يجعل هؤلاء الفقهاء أوّلاً النساء في زمرة المجانين والسفهاء والعاجزين، ثم يكلِّفونهنّ بالعبادة (كالصلاة)، والعمل (كالصيام)، اللذين يستوجبان الإدراك العقلي التامّ والقدرة الجسدية في سنّ التاسعة، ولا يجدون الصبيان مكلَّفين بذلك إلاّ في الخامسة عشر؟! إنْ كان سنّ البلوغ لدى الفتيات تسع سنوات فهل يعني ذلك أنهنّ يتفوقْنَ في الإدراك والعقل على الصبيان حتّى يتمّ تكليفهنّ بعبادة تستلزم الإدراك العقلي ستّ سنوات قبل الصبيان؟!

٢ـ كيف يلزم الفقهاء الفتيات ستّ سنوات قبل الصبيان بالواجبات الدينية، في حين أنهنّ في هذا السنّ مفعمات بحيويّة الطفولة، ويعجزهنّ ذلك عن الالتزام بالحجاب والصيام. فالحجاب يعني سترهنّ عن الجميع، وهو ظلمٌ فاضح للفتاة في هذا السنّ، حيث هو وقت لهوها ولعبها وعنفوانها، وليس لمعظم الفتيات في هذا السنّ المقدرة على الصوم.

٣ـ من الموضوعات المهمّة في هذا المجال موضوع الزواج. فقد أدلى الفقهاء في آرائهم بأكثر الفتاوى ظلماً في موضوع زواج الفتيات. ونعلم أن الزواج أمرٌ خاصّ[٦٧]، ويستوجب النموّ الاجتماعي والعقلي والجنسي، لكنْ يتغاضى الفقهاء عن هذه الشروط الثلاثة للفتيات، ولا يمنحونهنّ الاستقلال في اختيار الزوج وعقد النكاح، وينوطون صحّة عقدهنّ من الناحية الشرعية بإذن آبائهنّ أو أجدادهنّ لآبائهنّ، حتّى وإنْ كنّ عاقلاتٍ راشدات. يقول السيد أبو القاسم الخوئي: «ومن هنا يكون حكم المتعة حكم الزواج الدائم في اعتبار رضا الأب»[٦٨]. ويدّعي الشيخ الأنصاري إجماع كافّة فقهاء الإمامية على هذا الأمر: «وظهر أيضاً ممّا ذكرنا ـ من استقرار مذهب

الفقهاء الإمامية على عدم القول بالفصل بين المتعة والدوام ـ»[٦٩]. ويقول السيد روح الله الخميني في ذلك: «بناء على رأي الإسلام ومذهب الشيعة البنت البالغة والراشدة، التي تدرك صلاحها، إنْ أرادت الزواج وكانت باكراً فعليها الحصول على إذن أبيها أو جدّها لأبيها»[٧٠]. وكما قد صُرِّح، إنْ تم تزويج فتاةٍ بصبيّ بإذن أبيها أو جدّها لأبيها يمكن للصبيّ بعد البلوغ فسخ العقد إنْ لم يرتَضِ الزواج بتلك الفتاة، لكنْ ليس للفتاة فسخ العقد حتّى إنْ لم ترتضِه. ويقول الفقهاء في تبرير ذلك: «خلافاً للمحكي عن الشيخ في النهاية، وابنَيْ البرّاج وحمزة، وابن إدريس، من أن له الخيار بعد البلوغ، لتطرُّق الضرر إليه باعتبار إثبات المهر في ذمته، والنفقة، من غير ضرورةٍ تقتضي ذلك حال الصبا، بخلاف الصبية التي يثبت لها ذلك، لا عليها»[٧١]، أي قد خالف الشيخ الطوسي في كتابه النهاية وابن البراج وابن حمزة وابن إدريس هذا الرأي، واعتقدوا بأن للصبي حين بلوغه الخيار؛ لأنّ المهر والنفقة تقع عليه، ولا ضرورة لتحمُّله ذلك في صباه. لكنْ ليس للفتاة ذلك؛ لأن الإلزام بالنكاح يحقِّق منفعتها، ولا ضرر في ذلك يطالها.

ويجب الالتفات هنا إلى عدّة نقاط:

١ـ للصبي فسخ العقد، لكنْ لا تمتلك الفتاة الحقّ في ذلك.

٢ـ الإنفاق على المرأة مضرّة وخسارة، وليس واجباً شرعياً.

٣ـ ضرورة الالتزام بالنكاح في صالح المرأة، لكنّه خسارة للرجل.

ولم يُعِرْ الفقهاء هنا أيّ اهتمام بنفسية المرأة، ففي رأيهم الفتاة:

١) ليس لها أن تقرّر بمَنْ تتزوّج.

٢) شرط صحّة عقد النكاح من الناحية الشرعية يتوقّف على إذن أبيها أو جدّها لأبيها، حتّى وإنْ كانت بالغةً وراشدة، فليس لها أن تستقلّ برأيها في هذا الموضوع[٧٢].

٣) النفقة ضررٌ يتحمّله الصبيّ.

٤) لا يمكن للبنات إدراك صلاحهنّ.

٥) ليس للفتيات الصغيرات رأيٌ في النفقة، فالمهر هو ما يعيِّنه الأب والجدّ[٧٣].

٤ـ لا يجد بعض فقهاء الدين لمشاعر النساء مكاناً في قضايا الجنس، كما في

عقد النكاح، فهم يعتقدون بتوقُّف وجوب نفقة المرأة على الرجل على استعدادها الدائم للتمكين الجنسي له في كلّ آنٍ، وإلاّ فلا تجب النفقة على الرجل. وينقل مؤلِّف الجواهر عن الشهيد الثاني، في كتاب مسالك الإفهام، قوله: «إن التمكين لا يكفي حصوله بالفعل، بل لا بُدَّ من لفظ يدلّ عليه من قِبَل المرأة بأن تقول: سلَّمْتُ نفسي إليك حيث شئتَ، أو أيّ زمانٍ شئتَ، ونحو ذلك. فلو استمرَّتْ ساكنةً أو مكَّنَتْه بالفعل لم يكْفِ في وجوب النفقة»[٧٤]، أي إن التمكين لا يتحقَّق بالاستعداد فقط، بل على المرأة بيان ذلك بقولٍ يدلّ عليه، وإلاّ لا يكفي الاستعداد ليثبت حقّها في النفقة.

من وجهة نظر هؤلاء الفقهاء يجب أن تكون المرأة دائماً على استعدادٍ تامّ للتمكين الجنسي لزوجها، وإلاّ لم تجِبْ نفقتها على الرجل. وحتّى إنْ كان هذا الاستعداد نسبياً لم يتحقّق التمكين، ولم تجبْ النفقة على الرجل. وقد تمّ التصريح بأن التمكين الجنسي من قبل المرأة إنْ لم يكن مطلقاً تُعَدّ المرأة ناشزةً، وفي حال النشوز للرجل ضربُها[٧٥].

وفي حين يجد الفقهاء في كتاب النكاح المرأة ملزمةً دوماً بتلبية رغبات زوجها الجنسية، في كلّ زمانٍ ومكان، في المقابل لا يرَوْن في تلبية حاجاتها ورغبتها واجباً على الرجل، سوى أن يكون عندها ليلةً من كلّ أربعة ليالٍ، وليس عليه ممارسة العمل الجنسي؛ تلبية لرغبتها، إلاّ مرّةً كلّ أربعة أشهر[٧٦]. يقول السيد الخميني عن ذلك: لا يجوز للرجل الامتناع عن ممارسة الجنس لأكثر من أربعة أشهر، حتّى في الزواج المنقطع بناءً على الرأي الأقوى، إلاّ إنْ أذنت المرأة بذلك، وبالطبع هذا الحكم يصدق حين لم يكن للمرأة أو الرجل حجّة لذلك، لكنْ في حال وجود علّة ما يجوز للرجل الامتناع مطلقاً[٧٧].

كما يقول مؤلِّف الجواهر بأنه في حال فقد الزوج ليس للزوجة فسخ عقد النكاح، حتّى وإنْ كانت في حاجةٍ غريزية أو نفسية للزوج (فلا خيار لها وإنْ أرادت ما تريد النساء وطالت المدّة عليها)، وطال غيابه. ويجد النجفي أن السبب وراء هذا الحكم هو الابتلاء والامتحان الإلهي، وعلى المرأة الصبر، فهذا حكمٌ أجمع عليه الفقهاء[٧٨].

وتجد هذه الآراء ذروتها حيث نجد أن بعض الفقهاء يجيز للرجل الاستمتاع

الجنسي بالطفلة الرضيعة؛ إذ يقول: لا يجوز للرجل وطء زوجته التي يقلّ عمرها عن تسع سنوات في الزواج الدائم أو المنقطع، لكنْ يجوز له الاستمتاع بها، كاللمس بشهوة واحتضانها (بشهوةٍ) وتفخيذها (اللعب بأفخاذها بدافع الشهوة)، وإنْ كانت [الزوجة] رضيعةً[٧٩]. فما مدى بشاعة الفقه التقليدي حتّى يجيز عملاً منافياً للأخلاق والإنسانية، كالاستمتاع الشهواني بطفلةٍ رضيعة أو طفلة لم تتجاوز التاسعة؟! وربما يمكن استبيان خلفية هذه الفتوى في كلام الشيخ الطوسي، حيث يعتقد بأن المرأة ملكٌ للرجل، فيقول: «إذا تزوّج الرجل امرأةً بمهر معلوم ملكت المهر عليه بالعقد، وملك هو البضع في الوقت الذي ملكت عليه المهر»[٨٠]، أي إنْ نكح رجلٌ امرأةً بمهر معين تملك المرأة المهر، ويملك الرجل المرأة.

٥ـ أجازت شريعة الزرادشتية، إضافة إلى تأجير المرأة، الزواج المنقطع أو زواج المتعة، فكانت النساء اللائي يتزوجهنّ الرجل زواج متعةٍ عاملاتٍ يخدمن في بيته أو معمله بصفته ربّ العمل، وعليهنّ تقديم المتع الجنسية له في نفس الوقت. وكان عدد هذه النساء لكلّ رجل يتبع ميزان ثروته وموقعه الاجتماعي وعمله. ولم تجْنِ تلك النساء من عملهنّ اليومي أجراً، ولم يكن لهنّ حقّ في الميراث، بل كنّ يحصلن على مبلغٍ من المال كمهرٍ (صداق)، ويؤمّن لهنّ الطعام واللباس. كما لم يرِثْ أبناؤهنّ ذلك الرجل، ولم يحملوا اسمه أو نسبه[٨١].

وفي الفقه الزرادشتي إنْ لم يرغب الأب في الزواج بابنته فليس لها الزواج إلاّ بالرجل الذي يختاره أبوها، وإنْ اختلف الأب والبنت على اختيار الزوج يتمّ العمل برأي الأب، وليس للبنت حقّ المعارَضة أو الممانعة[٨٢].

فنجد في الزواج المنقطع إهانةً للمرأة، حيث يتمّ الاستمتاع الجنسي بها مقابل المال. ولموضوع الزواج المنقطع جذورٌ تاريخية ـ إيرانية، فبعد دخول الإسلام إلى إيران أخذ العرب الذين كانوا يبتغون مزيداً من النكاح [كالجاهلية] من الإيرانيين هذا التقليد التاريخي ـ الإيراني، وفي المقابل تمسّك الإيرانيون بحكم الإسلام بحرمة المتعة[٨٣]. وبعبارةٍ أخرى: تمّ استبدال الأحكام؛ فأخذ العرب من الإيرانيين جواز المتعة، وأخذ الإيرانيون من العرب حرمة المتعة، ولذلك نجد الإيرانيين يصدّون عن المتعة بعد ذلك تدريجاً.

٦ـ ومن الأمثلة الأخرى على شحّ الرؤى قبل الإسلام العُرْف السائد لدى العرب والإيرانيين آنذاك في «إعارة النساء»، والذي انتقل إلى الفقه الشيعي فيما بعد. وقد قرّر النص البهلوي «مادگان هزار دادستان (كتاب ألف رأي قضائي)» هذا الحقّ للرجال، وأعطاه صفةً رسمية، فجعل الرجال مخوَّلين في تأجير المرأة، وأباح ذلك لهم. وبناءً عليه يمكن للرجل أن يعير زوجته لآخر مقابل المال، أو من دون مقابل، لفترةٍ محدّدة، ولمرّات عدّة. ولا يشترط في ذلك موافقة المرأة ورضاها، وتكفي موافقة الزوج والرجل الآخر على ذلك. وقد كان هذا العُرْف معمولاً به بين العرب أيضاً، حتّى قام بعض الرجال بمبادلة زوجاتهم، وبعبارة أخرى: إعارتهنّ للآخر، وعدّوا ذلك دليلاً على قوّة صداقتهم[٨٤]. وقد رُوي أن شخصاً باسم عيينة بن حصين دخل على النبيّ محمدﷺ دون إذنٍ، وكانت عائشة جالسةً عنده، فعرض على النبيّﷺ أن يتبادلا النساء، بناء على العرف الجاهلي، فرفض النبيّ، ومنع ذلك في شريعة الإسلام[٨٥].

وبالرغم من ذلك، أدخل هذا العرف الجاهلي والمخالف للدين تدريجياً إلى الفقه الشيعي، بمسعى من المنحازين لسيادة الرجل. فقد أدخلوه إلى الدين كعُرْفٍ اتّبعه النبيّﷺ وأهل البيتعليهم السلام. ولم تتّضح الأسباب وراء نقل العلماء المدّعين لهذه الأحاديث المزيَّفة في كتبهم، وكيف خدعوا على هذا النحو؟! وقد مني العلماء بالجهل حول هذا العُرْف السخيف، حتّى خصّصوا باباً بعنوان «قرض الفرج»، يبحثه بالتفصيل في كتاب وسائل الشيعة، واتّبعوا فيه طريقة رجال الدين الزرادشتية والموبذان وعلماء الساسانية المنحرفين.

## النساء وملاّ صدرا

إن الروايات التي وردت في هامش موضوع السيرورة الدينية من المقال جعلت صدر المتألهين الشيرازي، وهو من كبار فلاسفة الإسلام، يشكّ بأن يكون للمرأة روحٌ إنسانية وإلهية، ولذلك جعل المرأة في صنف الحيوانات. وحين أراد تبيين ما تمتاز به كل مجموعة من الحيوانات، كأنْ نستخدم بعضها للأكل، وبعضها للركوب والزينة وحمل الأمتعة، قال: «وبعضها ـ أي بعض الحيوانات ـ للنكاح»[٨٦].

وما يثير الدهشة أكثر من كلام هذا الفيلسوف ومنهجه في التفكير هو

حديث شارح الأسفار ملاّ هادي السبزواري، الذي يقول: «ما أورده [ملاّ صدرا] بأن النساء صنف من الحيوانات هو إشارةٌ لطيفة إلى أن النساء كدْنَ أن يقترنَّ بالبهائم لوَهْن عقولهنّ في فهم الجزئيات، وميلهنّ إلى زخارف الدنيا. فخُلُق غالبية النساء وطباعهن كالحيوانات، لكنّ الله ألبسهنّ هيئة الإنسان؛ لكي لا ينفر الرجال من حبّهنّ ونكاحهنّ»[87].

والإمام الغزالي؛ بوازعٍ من آرائه، التي تماثل آراء ملا صدرا، يَعُدّ «الحيض، والولادة، وعدم تملّك النساء أجسادهنّ، وقلّة الإرث، والحجاب، و...» عقوبةً من الله للنساء[88]. ويتابع قائلاً: «اعلم بأن كافّة النساء تصنف من حيث خصالهنّ في عشرة أنواع، ويماثل كلّ نوع في خصاله صفات أحد الحيوانات. فهي تشبه في أنواعها: ١ـ الخنزير، ٢ـ السعدان، ٣ـ الكلب، ٤ـ الحية، ٥ـ البغل، ٦ـ العقرب، ٧ـ الفأرة، ٨ الحمام، ٩ـ الثعلب، ١٠ـ الغنم. والمرأة التي تماثل الغنم مباركةٌ، كالغنم، حيث يمكن الانتفاع بكلّ ما فيها»[89].

كما يشبّه الشيخ الطوسي المرأة مقابل الرجل بالمؤجّر[90]. ويستشفّ مؤلف الجواهر، فقيه الشيعة الجليل، من الآية التي تذكر أن الرجال قوّامين على النساء أن على الرجال الاعتناء بالنساء كما يعتنون بالبهائم، وإطعامها؛ ليستغلّوها في الركوب وحمل الأمتعة[91].

ألا يشكّل تشبيه النساء بالحيوان في حديث الفلاسفة والفقهاء عنفاً اجتماعياً ووجدانياً ضدّ النساء وحقوقهنّ؟ فاعتبار النساء في عداد الحيوانات يدعم سلطة الرجل، ويحكم من تسلُّطه، ويذلّ النساء ويضع من شأنهنّ، كما نرى اليوم الإجحاف في حقوق النساء، وظلمهنّ والتعسُّف تجاه أنوثتهنّ.

وبالطبع سعى البعض لتبرير كلام ملاّ صدرا هذا، فقد قال الشيخ محمد حسن وكيلي، من أساتذة الفلسفة في مشهد، موضِّحاً رأي ملاّ صدرا: «إن الحيوان في اللغة العامية تعني الكائنات الحيّة غير الإنسان، لكنْ في العلوم العقلية هو مصطلحٌ يعني أيّ كائنٍ حيّ متحرّك... وقد استخدم ملاّ صدرا في الأسفار هذا المصطلح بهذا المعنى، وسمّى الإنسان الحيوان الناطق. فكثيراً ما نواجه في الأسفار عبارات مثل: «الإنسان وباقي الحيوانات». ولذلك يعود تحريف معنى أقوال صدر المتألّهين إلى أن

خصومه لا يعرفون هذا المصطلح البسيط. فإحدى الشبهات الغريبة التي طرحت على آرائه في الآونة الأخيرة هي أنه لا يعتبر النساء من جنس الإنسان، ويعدّها حيواناً. وقد سعى مناوئوه بذلك للحطّ من قدره ومكانته العلمية، وادّعاء أن آراءه غير جديرة بالثقة. ويعتقد خصوم صدر المتألّهين أن عبارته هذه تعني أنه لا يعدّ النساء من نوع الإنسان، بل يجدهنّ حيوانات خلقْنَ من أجل الإنسان (أي الرجال). لكنْ هل تفيد العبارة ذلك حقيقةً؟! فمَنْ لديه أدنى معرفة بالعلوم الإسلامية، وقد قرأ على سبيل المثال كتاب جامع المقدّمات، يعرف أنّه في المنطق والحكمة الحيوان اصطلاحٌ يعني «الجسم النامي الحسّاس الذي يتحرّك بإرادته». وبناء على ذلك يصدق اصطلاح الحيوان على جميع أفراد الإنسان من نساءٍ ورجال. ويعرف كافّة طلبة المرحلة الأولى في الحوزة العلمية أن تعريف الإنسان في علم المنطق هو «الحيوان الناطق»... وقد استخدم ملاّ صدرا أيضاً هذا المصطلح في كتاب الأسفار، وسمّى الإنسان بالحيوان الناطق، وأطلق على باقي الحيوانات «الحيوان الأعجم» أو «الحيوان الصامت». وكثيراً ما نجد في الأسفار عبارات مثل: «الإنسان وباقي الحيوانات» أو «الإنسان وغيره من الحيوانات». ولذلك نشأ تحريف معنى أقوال صدر المتألهين من عدم معرفة خصومه بهذا المصطلح البسيط، وعدم علمهم بأن اعتبار النساء في الفلسفة نوعاً من الحيوانات يعني أن النساء، كالرجال، كائناتٌ حيّة ومتحرّكة».

لكنْ لا تبدو أقوال السيد وكيلي في هذا الخصوص صحيحة؛ لما يلي:

١ـ صحيحٌ أن الحيوان لدى العامة يعني الكائن الحيّ غير الإنسان، لكنْ ينبغي إثبات أن ملاّ صدرا كان يقصد غير ما تعارف عليه عامّة الناس. جوهر أقوالكم في كافّة سطوره كان إثبات أن «الإنسان حيوانٌ ناطق»، وتريدون طلي أقوال ملاّ صدرا بهذه العبارة العامّة. لكنْ لا ينجح ذلك؛ فأقوال ملاّ صدرا أوضح ممّا تتصوَّرون. وعبارة: «الإنسان حيوان ناطق» خاطئةٌ أيضاً؛ فإنْ أخذنا «الناطق» بمعنى «مَنْ يستطيع الكلام» فلكل حيوان لغته في التواصل مع بني نوعه. كما أن بعض الحيوانات يمكنها النطق مثل الإنسان، كبعض الببغاوات؛ وإنْ أخذنا «الناطق» بمعنى «العاقل» سوف نصل إلى طريق مسدود أيضاً؛ لأن باقي الكائنات ليست غير عاقلة حتّى نتّخذ من النطق دلالة على العقل، ونعتقد بعدم تمتُّع مَنْ لا ينطق بالعقل؛ إذ إن باقي

الكائنات تتمتَّع بالعقل أيضاً، لكنّ عقل الإنسان نشأ من تطوُّر عقول الكائنات الأخرى، فعقول باقي الكائنات تنمو في إطارٍ محدود، وفهمها دون مستوى فهم الإنسان. فالأساس هو «أن الحيوان حيوانٌ»، و«أن الإنسان إنسانٌ».

٢ـ يصرِّح ملاّ صدرا في بيانه لألطاف الله في خلق الأرض وما فيها من منافع للإنسان بأنه خلق أنواعاً من الحيوانات (ومنها تولد الحيوانات المختلفة)، فبعضها للأكل (﴿**وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ**﴾)، وبعضها للزينة وقطع المسافات والسفر (﴿**وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً**﴾)، وبعضها لحمل الأمتعة، وبعضها للزخرفة والتباهي والتجمُّل، وبعضها للنكاح والتناسل (﴿**وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً**﴾).

٣ـ لم تتطرّقوا في مناقشتكم لقول ملاّ صدرا إلاّ لموضع الجدل، فقلتم: إن المراد من «وبعضها للنكاح» ما تدلّ عليه العبارة: «الإنسان حيوانٌ ناطق».

لكنْ **أوّلاً**: هذه العبارة خاطئة من حيث العقل والعلم.

**ثانياً**: يفهم من كامل قول ملا صدرا، وقد مرّ ذكره في هذا المقال، نقيض ما تذهبون إليه في تبريركم؛ لأن ملا صدرا يقول في الجملة الأولى: «ومنها تولد الحيوانات المختلفة». ثم يبدأ بذكر هذه «الحيوانات»، بأن «بعضها للأكل...، وبعضها للركوب...، وبعضها للحمل...، وبعضها للتجمّل...، وبعضها للنكاح». وينبغي أن تنضوي كل هذه «الحيوانات» إلى تعريف جامع ومعلوم ومنسجم، لتتلاءم مع مصاديقها التي ذكرها ملاّ صدرا، كما مرّ. فإنْ اتخذتم «الحيوانات» بمعنى الحيوان الناطق فمحالٌ أن تدرجوا ما يؤكل ويركب وما للزينة في عدادها.

فأوّل ما يؤخذ عليكم في ما أدليتم به هو أنكم لم تحدِّدوا لمخاطبيكم تعريفاً لـ «الحيوانات» في الإطار العامّ لقول ملا صدرا، الذي يبين فيه المصاديق. فما تعريفكم لكلمة «الحيوانات»، التي يذكر ملاّ صدرا فيما بعد مصاديقها؟ فإنْ قلتم المراد بهذه الكلمة هو البهائم، وهذا هو الجواب، فبأيّ قرينةٍ قاطعة تميِّزون «وبعضها للنكاح» عن «بعضها للأكل...، وبعضها للركوب...، وبعضها للحمل...، وبعضها للتجمُّل»، وتجدون الأولى هو أن ما تذهب إليه العبارة هو: «الإنسان حيوان ناطق»، في حال يراد بالباقي البهائم؟ فقد بين ملاّ صدرا مصاديق «الحيوانات» في عرض قوله العام بأن

الحيوانات خلقت لانتفاع الإنسان (ومنها تولد الحيوانات المختلفة). كما جاء بعبارة: «بعضها للنكاح» في عرض «بعضها للأكل...، وبعضها للركوب...، وبعضها للحمل...، وبعضها للتجمُّل»، وتتشارك جميعها نفس المفهوم مع «الحيوانات»؛ إذ إن «الألف واللام» التي وردت في «الحيوانات» هي «ألف ولام الجنس»، ويستوجب ذلك أن تكون المصاديق المذكورة من نوع المفهوم الذي تذكر له المصاديق. فلا يمكن القول بأن ملا صدرا جاء بكلمة الحيوانات بـ «ألف ولام الجنس» التي تستوجب انضواء كافّة مصاديقها لذلك الجنس، ثم يبين المصاديق لكلمة «الحيوانات» العامة الجليّ تعريفها (أي البهائم)، ثم يريد في إطار مفهوم عامّ لـ «الحيوانات» أن تكون النساء ممّا تذهب إليه عبارة: «الإنسان حيوانٌ ناطق».

كما أن ملا صدرا يشرع بعدّ مصاديق مفهوم «الحيوانات» العام بعد تبيينه في تسلسل عرضيٍ، ويبين كل مصداق بتعبير: «وبعضها...»، كقوله: «وبعضها للركوب»، وحين ذكر النساء يقول أيضاً: «وبعضها للنكاح»، فيعود ضمير «ها» في «بعضها» إلى التعبير العامّ «الحيوانات»، أي إن المراد من هذه الجملة هو «بعض الحيوانات للنكاح»؛ إذ إن الضمير «ها» يعود لـ «الحيوانات». و«الحيوانات» تعبيرٌ عام اقترن بـ «ألف ولام الجنس». وملا صدرا نفسه يذكر ما «للركوب وللحمل و...» مصاديق أخرى لـ «الحيوانات» في تسلسلٍ عرضي مع ما هو «للنكاح». إذن لا يمكن افتراض أن «الحيوانات» تدلّ على «الإنسان حيوانٌ ناطق»، فاقترانها بألف ولام الجنس تستوجب الانسجام بين المصاديق مع المعنى الأصلي للتعبير العام، لكنْ ليس هناك من تناسب بين «وبعضها للأكل، وبعضها للركوب، و...» مع المعنى المدّعى «الإنسان حيوانٌ ناطق». وبالتالي المعنى المراد من «الحيوانات» هنا هو البهائم، والكائنات الأخرى غير الإنسان. والتسلسل العرضي للمصاديق، واقتران كلمة «الحيوانات» بألف ولام الجنس، وضمير «ها» في «بعضها» لكلّ مصداقٍ، الذي يعود لـ «الحيوانات»، كلّ ذلك يثبت أن ملاّ صدرا يريد بما قاله أن النساء اللائي خلقن لينكحهنّ الرجال من البهائم، ولا ينتمين إلى نوع الإنسان.

وبما أنكم طرحتم هذه النظرية وادَّعيتم أن المفهوم الذي يتبنّاه ملا صدرا هو ما تذهب إليه عبارة «الإنسان حيوانٌ ناطق»، مع أن قول ملاّ صدرا جليٌّ، وواضحٌ أن

المعنى الذي يريده هو ما بينّاه في مناقشتنا، كما مرّ، لكنّ تفسيركم لعبارة ملاّ صدرا هذه يدعو إلى الاعتقاد بأن ملاّ صدرا أخطأ فيها؛ إذ أورد النساء إلى جانب البهائم كمصداق لتعبير «الحيوانات» العامّ؛ أو أنه لم يعلم بما قال وسطَّر.

فإنْ قلتم بأنه يريد بـ «الحيوانات» ما تفيده عبارة: «الإنسان حيوانٌ ناطق» فكيف يكون مصداقه الحصان والبغل والحمار؟

وإنْ كان المعنى الذي يريده ملاّ صدرا هو ما تدّعونه لِمَ يأتي بالنساء كمصداقٍ لتعبير «الحيوانات» العامّ في تسلسل عرضي يسرد فيه المصاديق إلى جانب البهائم والحصان والبغل والحمار؟

مع الأسف أنكم تتمسّكون بأيّ شيءٍ لطلي رأي ملا صدرا، وتتجاهلون ابتداء القول ووسطه ونهايته، وتقتطعون الجزء الذي تريدون، ثم تأتون بالتعريف العام الذي أدلى به ملاّ صدرا للإنسان لتبرير ذلك الجزء المبتور. فتتجاهلون الشبهات التي يثيرها النصّ، ثم تأتون بآراء وأقوال خاطئة أخرى للملاّ صدرا لتبرير قوله.

ولدعم تبريركم تأتون بالآية القرآنية: **﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً﴾** كقرينةٍ تؤيّد عبارة ملا صدرا: «وبعضها للنكاح، **﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً﴾**». لكنْ يجب تبيين أن هذه الآية لا تربطها أيّ صلة بقول ملا صدرا، فهو يعتقد أن النساء حيواناتٌ للنكاح [لينكحهنّ الرجال]، وبالطبع الرجال هم مصداق الإنسان، ولذلك يقول: «وبعضها للنكاح». في حين أن الآية الكريمة، التي هي كلام الله تعالى، تَعُدّ «المرأة قريناً من نفس نوع الرجل»، ولذلك تقول: **﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً﴾**، فهناك بَوْن ما بين السماء والأرض بين ما تريده الآية وما يقوله ملاّ صدرا؛ إذ يعدّ ملاّ صدرا المرأة حيواناً ينكحها الرجل [والرجل هو الإنسان في رأيه]، لكنّ الآية تعدّ المرأة قريناً (وهذا الاقتران في كافّة شؤون الحياة) من نفس نوع الرجل، فتبين مشاركتهما النوع، وتعتبر أن المرأة للزوجية والاقتران، وليست للنكاح.

وقد قلتُم، استكمالاً لتبريركم: «كما هو جليّ لم تتطرّق عبارة ملاّ صدرا إلى النساء بتاتاً، وتدلّ في إطلاقها على خلق الرجال للنساء، وخلق النساء للرجال أيضاً، فخلق أيّ منهما (وكلاهما من الحيوانات حَسْب المصطلح الفلسفي) نعمة للآخر».

وما قلتموه خاطئٌ مطلقاً، وفهم مغلوط لقول ملاّ صدرا. **فأوّلاً**: يذكر ملاّ صدرا أن «الحيوانات» لانتفاع الإنسان، مثلاً: «وبعضها للركوب»، أو «وبعضها للحمل».

**ثانياً**: يبيّن ملاّ صدرا المنافع بشكلٍ عامّ ومختصر بعد ذكره لكلّ مصداق من مصاديق «الحيوانات». لذلك نجده يستخدم الآية التي تخاطب الرجال ومصداقها النساء حين يريد تبيين مصداق «وبعضها للنكاح»، فيأتي بها مباشرةً بعد قوله: «وبعضها للنكاح»، وهو كما الشيخ الصدوق والطبرسي يعتبر أن المرأة للنكاح (لينكحها الرجل) فقط، ويستشهد بالآية لإثبات رأيه، وقد اتّبع في تبيين مفهوم الآية هواه. إذن لا يمكنكم القول بأن ملاّ صدرا يريد بقوله كلاًّ من المرأة والرجل، فهو لم يكن جاهلاً بالقرآن، وكان بإمكانه الإتيان بآيات تتحدّث عن الزوجية بصورة عامة لدعم رأيه، لا أن يأتي بآيةٍ تخاطب الرجال ومصداقها النساء ليسند إليها قوله: «وبعضها للنكاح»، ويحرِّف مفهومها، ويحمِّلها رأيه.

ما مرّ كان نقداً لبيان الشيخ وكيلي. فإنْ تأمّل قليلاً، وتدبَّر في قول ملاّ صدرا، سيجد أننا على صوابٍ في ما ناقشناه.

لكنْ لتسهيل الأمر عليكم وعلى القرّاء أطرح عدداً من الأسئلة:

١ـ ما المعنى الذي يريده ملاّ صدرا بـ «الحيوانات» في قوله: «ومنها تولد الحيوانات المختلفة»؟ مع الأخذ بنظر الاعتبار أن «الحيوانات» في عبارة ملاّ صدرا مفهوم عام، يذكر مصاديقه لاحقاً.

٢ـ اقتران «الحيوانات» بألف ولام الجنس تفيد أن مصاديق «الحيوانات» كلها في نفس الطبقة والمرتبة، ومن نفس النوع [وبالطبع النوع العام]. فكيف تميِّزون مصداق «وبعضها للنكاح» عن باقي مصاديق «الحيوانات» في قول ملاّ صدرا، كمصداق «وبعضها للركوب»، مع أن «الحيوانات» وردت مقترنة بألف ولام الجنس؟

٣ـ يشرع ملاّ صدرا بعدّ مصاديق مفهوم «الحيوانات» العامّ مباشرةً بعد ذكره خلقها، فيقول: «بعضها للأكل...، وبعضها للركوب...، وبعضها للحمل...، وبعضها للتجمُّل...، وبعضها للنكاح». فمع ملاحظة مفهوم «الحيوانات» العام والمصاديق التي وردت أوّلاً السؤال هنا هو: لم أتى ملاّ صدرا بالنساء في تسلسل عرضي من حيث المفهوم مع حيوانات كالحصان والبغل والحمار؟ (وبالطبع قد تقولون بأنه لم يذكر في

قوله الحصان و.... لكنْ لا أتصوّر أن المراد من «بعضها للركوب» يكون شيئاً غير الحصان والبغل والحمار).

٤ـ حين يشرع ملاّ صدرا بعدّ المصاديق بعد ذكره مفهوم «الحيوانات» العام يرجع المصاديق إلى «الحيوانات» بضمير «ها» في «بعضها»، كقوله: «وبعضها للنكاح». فمع ملاحظة أن لـ «الحيوانات» في قول ملا صدرا مصاديق، كـ «بعضها للأكل، وبعضها للركوب، وبعضها للحمل، و...»، ومع وجود الضمير العائد إلى المفهوم العام، وهو جليّ في ذكر المصاديق، ويعيد ملا صدرا استخدامه في ذكر النساء، كيف يمكنكم تحريف المعنى البيِّن لقول ملاّ صدرا؟

## الهوامش

(١) سيادة الرجل وحكم القوّة في كلّ أوان جعلا سيلاً من النظريات يراود «معرفة المرأة» كظاهرة مبهمة ومحفوفة بالهواجس والقلق. ومن الطبيعي أن تواجه كلّ ظاهرة في حياة الإنسان في سير تكوُّنها الضرر والانحراف [من قبل المستبدّين]، بحيث تباين أصلها ومنبتها. لذلك معرفة الأضرار والانحرافات التي قد تلحق بأيّ ظاهرة تساعد من ناحية على تفادي تلك الآفات، كما يمكنها العمل على مكافحتها، ويؤدّي هذا التفادي والمكافحة على تبيين الحقيقة بشفافية.

(٢) قرأتُ قبل فترةٍ مقالاً في هذا الموضوع تحت عنوان: «المرأة في كنف ذلك الآخر»، من تأليف السيدة سحر سلمانيان، ووجدته مثيراً للإعجاب، ويستحقّ الاهتمام. لذلك أعيد نشره هنا:

قبل أيّ حديثٍ عليّ التأكيد على أنّه ليست لديّ أيّ هواجس مما يؤرق الحركة النسوية، ولستُ بصدد شرح محنة النساء طوال التاريخ، ولا يقلقني أمر استرجاع حقوق النساء من الرجال. بل على العكس، أريد الخوض في دور النساء في تشكُّل هوية المرأة في العائلة وفي المجتمع. فقد تحمّلت النساء كثيراً من التبعيض طيلة التاريخ. وقد يكون من الإجحاف القول بأن الإدانة واللوم يتوجّه إلى النساء أنفسهنّ أكثر من الأسباب الأخرى، لكنْ في الحقيقة كان لهنّ دور مؤثّر في حرمانهنّ خلال التاريخ.

وأتصوّر أن الموضوع هو أن النساء لا يتمتعن بمعرفة صحيحة عن أنفسهنّ، ونتيجة لذلك لم يعكسن صورة صحيحة عن أنفسهنّ للآخرين. الشعور بالرضا الذاتي، الذي هو أمارة السعادة والطمأنينة، يُعَدّ من الأسباب المهمّة لنموّ الإنسان وتميّزه، ولا يتبع ذلك دائماً إنتاجه العملي، ومقدار ما يجنيه من النجاح، ممّا يتراءى للآخرين، ويتيح لهم الحكم عليه. بل أكثر ما يكون تحت تأثير علاقة الإنسان بنفسه، أي بتقليص المسافة بين ما يبدو عليه وهويته الحقيقية!

فكلما نجح الإنسان في ردم الهوة بين تصوّره عن نفسه وما هو عليه حقيقةً حقّق الرضا الذاتي. فقد وجد «فريدريك بيرلز» بأن لكل شخص هدفاً ذاتيّاً وحيداً، وهو تحقيق ذاته كما هو حقيقةً، ويسعى في الطريقة العلاجية التي ابتكرها (العلاج الغشتالتي) أن يصبح الفرد ما هو عليه بحرّية، وينضج بمنأى عن القِيَم التي تُملى عليه، أي يتخطى حماية البيئة ليحظى بحماية النفس.

فتهدف هذه النظرية إلى تحقق الاتزان، لا التكامل، أي الوصول إلى ما نحن عليه بالقوة، لا ما نريد أن نكونه؛ فهناك حدٌّ دقيق بين الإرادة الحقيقية للأفراد وما يتحوّل تحت إملاء المتطلّبات الثقافية والدينية والاجتماعية، أو بتعبيرٍ آخر: «الإلزامات»، إلى هدفه المنشود. وأريد الاستفادة من هذه النقطة لتقييم الرضا الذاتي لدى النساء. فما مدى معرفة المرأة كإنسانٍ بخصوصياتها الفيزيولوجية والنفسية؟ وما مدى معرفتها بقدراتها ومواهبها، والعناصر الفردية التي تكوِّن السعادة لديها، بناء على ما تمدها به هذه المعرفة؟ وإلى أيّ مدى تتقبَّل محدودية قدراتها ولا تعدّها ضعفاً؟

ومن المؤسِف أن المعضلة الكبرى تنشأ من أن ما تعدّه المرأة عناصر سعادتها، والأسوأ من ذلك نموذج السعادة لديها، لا يبتني على اختيارها الحُرّ، بل تتلقّاه بالوراثة. فذلك مصدر المعضلة، أتى هذا الإرث من الثقافة أم من الدين؛ إذ تصاغ هوية المرأة على أساس المعتقدات والإلزامات التي يتمّ تلقينها إياها، وتتشكّل إرادتها تبعاً لظروف الآخر وقيمه، إلاّ أن يحطِّم هذا النموذج بأيدي النساء أنفسهنّ، ويدفع نموذج جديد هذا المثال الخارجي في اتجاه المعتقدات الذاتية المنبعثة من أنفسهنّ.

وسأستخدم مفهوم «التضحية» لشرح هذه المعضلة. التضحية هي تقديم إرداة الآخر على إرادة الذات. وتواجه المرأة هذا المفهوم، أمّاً كانت أو زوجة، حيث تزعم المرأة أنها قدّمت كثيراً من التضحيات على مرّ التاريخ. لكنْ إنْ نظرنا بواقعيةٍ فهل كان من الضروري دائماً أن تضحّي بإرادتها؟ فالمرأة مستعدة لتفضيل كونها زوجة وأمّاً مضحية على كونها إنساناً سعيداً من أجل الزواج، فهي تضحّي بما تريده وتتمنّاه من أجل بعث الطمأنينة لدى زوجها، لتخدمه، وتقضي حياتها في كنفه. ولنرجع بالزمن إلى الوراء، لنرى صبايا يقضين صباهنّ في انتظار أن يصبحن نساءً ـ متزوّجات ـ. وبالضبط من هذه المرحلة لا تتمّ معرفة الذات؛ إذ إن ذهنية الصبية تابعة للآخر، والزواج بداية نموذج السعادة لديها، ولا تتعلم الصبية من الزواج سوى أن تُطلب فتخضع.

يبدو أن من غير المقرّر أن تستمتع هي بعلاقاتها، وتستفيد منها. ويبدأ ذلك بالأمور المتعلقة بالجنس، ليجد ذروته في القضايا الفكرية؛ إذ تعتاد المرأة أن تكيِّف ذاتها وفق الذات الذي يتوقّعها منها الآخر. ومع الأسف يشتدّ لديها هذا الوَهْم إلى حدٍّ تتصوّر فيه أن هذه الذات هي ما كانت تودّ تحقيقها. ومع طريقة التفكير هذه لا جدوى ولا ضرورة لتشكّل هويّتها المستقلّة، وخاصّة بعد الزواج.

أريد القول بأن هذا الامتثال، هذا الوجود من أجل الآخرين، هذه النظرة إلى المرأة كأداةٍ، لم يكن فكرة الرجال أو مخطّطهم، وإنْ أسس له رجلٌ أوّلاً، لكنّ المرأة خضعت فيما بعد لهذا الوضع. فالمرأة بقبولها هذا النموذج تحدّد توقّعات المجتمع؛ إذ أظهرت صورة محدّدة ثابتة عن نفسها للآخرين. فكم من النساء يتنازلن عن إرادتهنّ وأمانيهنّ بعد الزواج من أجل تحقيق أزواجهنّ النجاح والتطوُّر، ليكنّ

بزعمهنّ رفيقاً للآخر، ويقمن بتضحيةٍ جليلة من أجله؟ لكنّ نظرةً في الكهولة إلى أنفسهنّ تريهنّ أنهنّ لا يملكن هويّةً مستقلّة، فقد خسرنها في سبيل ذلك الآخر، فيسلّين أنفسهنّ في هذه الخسارة الجسيمة بأنهنّ قمن بالتضحية والإيثار. فالمرأة مثال التضحية والإيثار، وكلام من هذا النمط!

هذه الأسماء والتعابير اللطيفة تأتي فقط لتسدّ الفراغ الذي خلّفه فقدان الرضا الذاتي. فخيبة الآمال، والحرمان ممّا تريده المرأة وتصبو إليه، يحرمها من أصالة الذات وسموّها، فقد فقدت نفسها داخل ما تتصوّر أن عليها أن تكونه. وبدل أن تهمَّ بإنقاذ ذاتها تجعل نفسها وفيّةً للمعتقدات التي ورثتها.

إن التضحية وتقديم الآخر على النفس قيمةٌ في محلّها، لكنْ يجب أن تكون في محلّها. التضحية تجد معناها السامي حين تتّجه بالإنسان نحو الكمال، فكيف لَمَنْ لم يصل إلى الاتزان أن يسمو إلى الكمال؟! ولذلك المرأة التي لم تجد هويتها المستقلّة كيف لها أن تعيش من أجل الآخر؟! فهل من الممكن العطاء من لا شيء؟! إن تحقيق أيّ أمر يستوجب توفير متطلّباته.

وإنْ مثّلنا السبيل الذي يسلكه الإنسان في الحياة على رسمٍ بياني نجد أن بإمكانه السير في اتجاهين: أفقي؛ وعمودي.

الاتجاه الافقي هو السبيل الذي يحقّق للإنسان إنسانيته، ويوفّر لديه كافّة الصفات الإنسانية، أي تظهر فيه جميع مواهبه بشكلٍ منسجم، وفي الحدّ الأدنى من المقبول.

بعد الوصول إلى هذه النقطة يمكن للإنسان السير في الاتجاه العمودي، أو نحو الكمال، أي أن تظهر جميع مواهبه منسجمةً في ذروتها. فسبيل الكمال يمرّ بنقطة الاتزان وتحقّق الذات كاملة. وهذا الترتيب غايةٌ في الأهمّية. إن السير في سبيل الاتزان يستلزم تحقّق الاختيار والإرادة الحرّة، فهو سبيل النموّ المعتدل، حيث يتعرّف الإنسان على كافّة مواهبه، بناء على ما تقتضيه، ويجليها في الحدّ الأدنى من المطلوب، ليتمكّن من الارتقاء في سبيل الكمال. فعلى الإنسان العاقل أن يستغلّ الأمور ويستمتع بها ما أمكنه، دون أن يفرّط ويصل إلى مرحلة الصدود. والاعتدال في كلّ فضيلةٍ يضمن الاستمتاع بها، فكما يقول فوكو: الاعتدال يحفظ الذات. ولذلك ترد ضرورة الاعتدال في تحقيق أهمّ ميول الإنسان وأقواها؛ في حياته ككائن (الأكل والشرب)، وكإنسان (الحب)، والحرّية في الاستمتاع هي الضمان لجودته وسلامته.

ومما لا شَكَّ فيه أن التضحية فضيلةٌ، بشرط أن يرافق الاستمتاع تحقّقها، لا أن تكون واجباً، وتتمّ بالإكراه، فتزرع في القلب بذور الكره والنفور. والتضحية فضيلةٌ حين تتحقّق بحرّية واتّزان وبوازع ذاتي. وعودةٌ على جملة بيرلز: كُنْ ما أنتَ عليه.

وبالطبع يحدث خلطٌ بين ما نريد وما يُراد منا، فقد صدّقت المرأة بأن عليها دوماً التضحية بنفسها، وأن تعتبر نفسها ضعيفةً، وتخضع. لم تُبْقِ لها الأقنعة المستعارة أيّ ملامح. على المرأة أن تصبح ما هي عليه، ليس بصفةٍ مبالغ فيها، بل على أساس معرفة حقيقة، فلا تخضع لنموذج المرأة المعدّ سلفاً، بل تصنع نموذجاً متناسقاً ومتّزناً، لتصبح ما هي عليه إلى جانب الآخر، وتسير في سبيلها الوحيد

معه.

هنا ينبغي أن نعرف مدى الفسحة التي تمنحها المرأة نفسها لتكوِّن جوّها الخاصّ وحياتها المستقلّة، ومدى مراجعتها لنفسها. فكم من الوقت تمنحه نفسها لتعرف مدى تحقّق قدراتها ومواهبها؟ مَنْ يسمح لنفسه تلقينها المعتقد المعوج والسقيم بأنها قديسة، وينبغي أن تمنح نفسها للآخر؟ ويحرمها من الرضا الذاتي وأن تحقّق ما كان بإمكانها أن تكونه؟ لا أحد.

لكنْ مع الأسف، النساء يحرمن أنفسهنّ من ظهور حقيقتهنّ وتحقيق ذاتهنّ بنقل هذا المعتقد من جيلٍ إلى جيل. فلم يحاسب الرجال النساء على الالتزام بهذا المعتقد بقدر ما تحاسب النساء بنات جنسهنّ. فالظلم الذي تمارسه النساء بحقّ بعضهنّ باسم المعتقدات والأعراف أشدّ قسوةً.

والآخر ليس رجلاً فحَسْب، بل هو صورةٌ مزورة للمرأة، هو هوية لم تتّحد مع الذات. فالوجود في كنف الآخر مروِّع، والوحدة قدر محتوم يجعل الإنسان في هَلَع يدفعه إلى إعادة بناء قِيَمه من جديد على أساس معرفته الخاصة. ولبلوغ النضج ينبغي التحرُّر من نير التعلُّق بالآخر والاتّكال عليه، ليتسنّى التحلّي بالفضائل بحرّية ودون قيد. فحتّى أفلاطون قد سبقنا منذ زمنٍ بعيد في الالتفات إلى ذلك، في سبيل تحقيق المساواة بين النساء والرجال، حيث قال عن النساء: إنْ استوجب عملهنّ ذلك يمكنهنّ التخلّي عن مسؤولية تربية أبنائهنّ والاعتناء بهم. فالكون مسخَّر للإنسان ليعيش حياةً أفضل، ويعاني أقلّ. فمتى تمكّنت المعتقدات المفروضة من تحسين حياة الإنسان؟!

وعلى المرأة أن تتعلَّم الرفض أحياناً، وتعبِّد الطريق الذي لم يطأه التاريخ بعزمٍ وإرادة، وتستغلّ كافّة الصفات الحميدة والفضائل لتحقِّق ذاتها وتوحِّد صورتها وذاتها. فقطعاً مَنْ يؤمن بوحدة ذاته وصورته يعرف قدر الآخر، ويتقبّله الآخر كما هو عليه. وسبيل الكمال يبدأ من حيث يتحقّق الاتزان. يمكن للمرأة أن تكون مثال التضحية والإيثار، لكنْ بشرط أن تختار ذلك ذاتها المتّحدة مع هويّتها، لا أن تفعل ذلك بداعي الواجب، والحاجة، والطلب.

وربما حان الوقت بأن نخوض في «الكَيْف»، بَدَل البحث عن العلل، ونتخطّى الماضي، لنعيد بناء الحاضر، فهو في متناولنا. ولننظر بعين العَدْل والإنصاف، الأنوثة والرجولة تجد معناها في ظلّ الإنسانية. وتحقُّق الإنسانية هو التحدّي الأكبر الذي على عاتقنا، التحدّي في السعي المستمرّ للمضي قدماً في سبيلنا الوحيد. (قد نشر هذا المقال في موقع «نيلوفر»، بتاريخ ٢٢ تير عام ١٣٩٣).

(٣) مذكرات تاج السلطنة: ٩٨.

(٤) المصدر السابق: ١٠٠.

(٥) توضيح المسائل للمجتهدين، أحكام الزواج، باب النظر.

(٦) عن ابن عمر قال: «كان الرجال والنساء يتوضّؤون في زمان رسول الله جميعاً». (صحيح ابن حِبّان ٤: ٧٦؛ سنن النسائي ١: ٩٩).

(٧) وعن نافع، عن ابن عمر، أنه «أبصر النبيّ وأصحابه يتطهّرون، الرجال والنساء من إناءٍ واحد، كلّهم يتطهّر منه». (الطبقات الكبرى ٨: ٢٩٦؛ صحيح ابن حِبّان ٤: ٧٥).

(٨) كنـز العمال، ح٢٧٤٨٢.

(٩) تفسير القرطبي ١٢: ٢٣٣؛ تفسير أبي الفتوح الرازي ١٤: ١٢٦.

(١٠) تخريج الأحاديث والآثار ٣: ١٢٧.

(١١) الدرّ المنثور ٥: ٢١٣.

(١٢) كنـز العمال، ح٤٥٩١٤.

(١٣) صحيح البخاري، ح٥٦٢١.

(١٤) وبالطبع لا أريد الإساءة إلى عمر بن الخطاب بتاتاً، وإنّ محاججته أو نقده من باب النقد الداخل ديني، ونقد مسلمٍ لمسلم، وهو ما يحظى بتأييد العقل والشرع. وأتمنى أن لا يُعَدّ إهانةً، فذلك ما لا يسعى إليه الكاتب، ولا عقد عليه النية، بل الهدف هو معرفة جذور قصور النظر بين المتدينين. فأرجو ممَّنْ يجدون كلامي عن عمر بن الخطاب خاطئاً التنبيه وتقديم النصيحة العلمية.

وأرجو الالتفات إلى أن المحاججة والنقد لم يستهدفا عمر بن الخطاب فحَسْب، بل يتعرّض علماء الشيعة والسنّة أيضاً لذلك؛ فقد قلنا بأن من الطبيعي أن تتعرض كلّ ظاهرة لعاهات، والاجتهاد كظاهرةٍ معرفية في نطاق معرفة الدين لا تستثنى من ذلك. لذلك لا ينبغي التعصُّب لأقوال المجتهدين، وعدّهم منـزَّهين عن الخطأ في آرائهم. فمثلاً: اعتبار المجتهدين بعد الشيخ الطوسي مقلِّدين يتمّ في مسعى لاستكشاف العاهات ومواضع الوَهْن والزَّلَل. فقد تدنى مستوى الفكر لدى الفقهاء في زمن الشيخ الطوسي، حتّى أصبحوا كالمقلِّدين أمام عظمته. ولذلك يسعى ابن إدريس، وهو من الفقهاء المعاصرين للشيخ الطوسي، لتحذير المجتهدين من استنباطات دون بحثٍ وتثبُّت. ويقول في مسألة: «قد تمّ تقليد الشيخ الطوسي في هذه المسألة على الرغم من التمسُّك بالرأي المناقض له [هنا]، وعُدّ كلامه حجّة [من قبل العلماء المعاصرين]». (كتاب السرائر ١: ٦٦)

(١٥) الحدائق الناضرة ٥: ١٤١؛ ابن قدامة، المغني ١: ٦٣٧؛ ابن حجر، الدراية ١: ١٢٣؛ المعجم الكبير ١٠: ١٠٨؛ صحيح ابن خزيمة ٣: ٩٣.

(١٦) مدارك الأحكام ١: ٦٨.

(١٧) تذكرة الفقهاء ٢: ٥٧٣.

(١٨) سنن الترمذي ٢: ٣١٩.

(١٩) المبسوط ٢: ٣٨.

(٢٠) جواهر الكلام ١٢: ٧٣.

(٢١) العروة الوثقى (مع تعاليق السيد الخميني): ٩٧٠، مسألة ٥١.

(٢٢) مجمع البيان ١: ٢٦٤.

(٢٣) تاريخ العرب قبل الإسلام ٥: ٥٣١.

(٢٤) جواد علي، المفصل ٥: ٥٣٣.

(٢٥) المصدر السابق ٥: ٥٣٨.

(٢٦) تفسير أبي الفتوح الرازي ١٦: ١١.

(٢٧) جامع البيان ٨: ١٣٣.

(٢٨) الأغاني ٣: ٣٨.

(٢٩) عيون الأخبار ٤: ٨٠.

(٣٠) تاريخ العرب قبل الإسلام ٤: ١٨.

(٣١) تاج العروس ٢: ٢٠٠.

(٣٢) جامع البيان ٧: ٥٩٨.

(٣٣) تاريخ كنزياس: ١٩.

(٣٤) دانشنامه آشورولوژي وزبان شناسي ٣: ١٨٩٧.

(٣٥) ويل دورانت، تاريخ الحضارة، المجلد الأول، الشرق.

(٣٦) كورش نامه گزنفون: ١٢٣ ـ ١٢٨.

(٣٧) خلاصه تاريخ كتزياس: ٩٠، ١٠٣.

(٣٨) هزاره گمشده ٣: ٤١؛ تواريخ هرودوت، كتاب نهم، بندهاي ١٠٩ ـ ١١٢.

(٣٩) دانشنامه إيران باستان ٤: ٢٤٤٧.

(٤٠) روايت آذر فرنبغ فرخزادان: ١٦.

(٤١) زن در حقوق ساساني (سال ١٣٣٧): ٤٠.

(٤٢) تاريخ اقتصاد دولت ساساني: ٢٠١، ترجمه: هوشنگ صادقي.

(٤٣) دانشنامه آشورولوژي وزبان شناسي ٣: ١٨٩٧.

(٤٤) فرهنگ نام هاي شاهنامه ١: ٧٠.

(٤٥) فرنبغ دادگي، بند ٨ ـ ٩، درباره زنان.

(٤٦) دانشنامه إيران باستان ١: ٢٨٥؛ كتب مقدس مشرق زمين ٥: ٢٤٤.

(٤٧) متن پهلوى آذر فرنبغ فرخزادان: ١ ـ ١٢.

(٤٨) ابن ميثم، شرح نهج البلاغة ٢: ٢٢٤.

(٤٩) هناك حديثٌ منسوب إلى الإمام عليّ، ولمعرفة جزئيات الأحداث التي رافقته يمكنكم مراجعة كتاب «حديث پژوهي، المجلد ١»، من تأليف: الشيخ مهدي مهريزي. وأشير هنا إلى عدّة أمثلة: ورد في الحديث المنسوب إلى الإمام: «إيمان النساء ناقص» (قوت القلوب ١: ٢٨٢)، و«يعتري عقولهنّ وإدراكهنّ النقص» (نهج البلاغة، الرسالة ١٤)، و«المرأة عقرب حلو اللدغة» (تصنيف غرر الحكم: ٤٠٨، ح٩٣٦٠)، و«الوفاء محالٌ من النساء» (إرشاد القلوب ٢٢: ٢٨)، و«المرأة شرٌّ كلّها، وشرُّ ما فيها أن لا بُدَّ منها» (نهج البلاغة، الحكمة ٢٣٨)، و«تهوى النساء الرجال» (أصول الكافي ٥: ٨٢)، و«يا معشر الرجال، احبسوا النساء» (وسائل الشيعة ٢٠: ١٧٩)، و«المرأة ريحانة، وليست قهرمانة، فلا تحمِّلوها فوق طاقتها» (تصنيف غرر الحكم: ٤٠٨، ح٩٣٨٠)، و«ليس للشيطان مقود أكبر من الغضب

والمرأة» (مستدرك الوسائل ١٢: ١٣). كما وردت أحاديث عن الإمام عليّ‌عليه السلام يذمّ فيها مطاوعة النساء (دعائم الإسلام ٢: ٣٥٢)، ويجد ذلك سبباً للهلاك (تصنيف غرر الحكم: ٤٠٨، ح٩٣٧١)، والندامة (أصول الكافي ٥: ٥١٧)، ويعدّ الرجال الذين يمتثلون للنساء ملعونين (مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦٨)، وأن «المرأة أحد الفتن الكبرى الثلاثة» (تصنيف غرر الحكم: ٤٠٨، ح٢٣٦١)، وأن «المرأة كالنعال يستخدمه الرجل متى شاء» (ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢٠: ٢٩١)، و«لحمق النساء وسفههنّ لا يشهدْنَ على وصيّة» (مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٢٦)

لكنْ نجد في الأحاديث المنسوبة إلى الإمام علي‌عليه السلام كلاماً متناقضاً. فمثلاً: بارز خليد بن كاس ملك إيران فغلبه وأخذ ابنة الملك إلى الإمام‌عليه السلام، فعرضت الفتاة على الإمام أن يتزوّجها، لكنّه رفض، فجاء رجلٌ إيراني إلى الإمام، وطلب أن يتزوّجها، لكنّ الإمام‌عليه السلام قال له: «للمرأة الخيار في ما تفعل في حياتها»، ثم قال لها: «إذهبي أنّى شئتِ وتزوّجي بمَنْ أردتِ» (الأخبار الطوال: ١٤٤).

وقد ورد في النصوص التاريخية أن امرأةً شكت زوجها للإمام‌عليه السلام، حيث كان يضربها ويهينها ويسيء الخلق معها، فذهب الإمام إلى بيتها، وواجه زوجها حتّى يكفّ عن ظلمها (مناقب آل أبي طالب ٢: ١٠٦). كما أن الإمام علي‌عليه السلام كان يستخدم بعض النساء في قضايا الحكم؛ لنقل الرسائل (تاريخ الطبري ٤: ٤٥١).

ويقول الإمام الباقر‌عليه السلام: «نقلوا عنّا ما لم نقل ولم نفعل؛ ليظهروا بأننا نعادي الناس. وأكثر ما حدث ذلك في زمن معاوية وبعد وفاة الحسن بن عليّ‌عليه السلام» (ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٤٣). وورد في التاريخ أن عدداً من النساء عظَّمْنَ في عليٍّ‌عليه السلام عدله وانتهاجه المساواة (العقد الفريد ١: ٣٢٩).

وجاء في التاريخ أن معاوية كتب إلى عبدالرحمن بن شبل بأن ينقل أحاديث النبي‌صلى الله عليه وآله، فيقول عبدالرحمن بن شبل عن النبيّ‌صلى الله عليه وآله: «إن الفاسقين (النساء) أصحاب جهنم» (مسند أحمد ٣: ٤٤٤).

(٥٠) الشيخ محمد عبده، نهج البلاغة: ١٢٩.

(٥١) محمد جواد مغنية، موسوعة الإمام عليّ‌عليه السلام: ٢٥٤.

(٥٢) سيد جواد مصطفوي، پرتوي أز نهج البلاغة: ١٢٥.

(٥٣) زن در آيينه جلال وجمال: ٣٧٠.

(٥٤) المبسوط ٢: ٣٨.

(٥٥) جواهر الكلام ١٢: ٧٣.

(٥٦) مسالك الأفهام ٣: ٢٦.

(٥٧) مجمع الفائدة ١٧: ٤٥٣.

(٥٨) المهذَّب البارع ٢: ٣١٢.

(٥٩) مختلف الشيعة ٤: ٣٣.

(٦٠) التنقيح (كتاب الطهارة) ٨: ٦٤.

(٦١) مسائل هامة من كتاب الخلاف: ١٨٠، جامعة طهران.

(٦٢) تذكرة الفقهاء ١٤: ١٩٦.

(٦٣) مسالك الأفهام ٤: ١٤٤: «هذا هو المشهور، وعليه العمل...».

(٦٤) مجمع الفائدة ٩: ١٨٧: «والمشهور بين علمائنا أنه يبلغ الذكر بإكمال خمس عشرة سنة، والمؤنث بإكمال التسع...».

(٦٥) جواهر الكلام ٢٦: ١٦: «أما الانثى فبلوغها كمال تسع على المشهور بين الأصحاب، بل هو الذي استقر عليه المذهب...».

(٦٦) جواهر الكلام ١٢: ٧٣.

(٦٧) عن الإمام الباقر‰: المرأة القائمة بأمرها (العاقلة)... يجوز زواجها دون إذن وليّها» (وسائل الشيعة ٢٠: ٢٦٧). وعن الإمام الصادق‰: «الباكرة وغير الباكرة سواسية في وجوب موافقتهما على الزواج، ولا يمكن نكاح امرأةٍ دون رضاها». وقد بارز خليد بن كاس ملك إيران، فغلبه، وأتى خليد ببنت الملك إلى الإمام‰، فعرضت المرأة على الإمام‰ أن يتزوّجها، فرفض، وطلب إيراني من الإمام تزويجه بها، لكنْ ردّ عليه الإمام‰ قائلاً: للمرأة الخيار في حياتها، ثم قال للمرأة: اذهبي أنّى شئتِ، وتزوّجي بمَنْ أردتِ (الأخبار الطوال: ١٤٤).

(٦٨) موسوعة الإمام الخوئي ٣٣: ٢١٤.

(٦٩) الشيخ الأنصاري، كتاب النكاح: ١٢٥.

(٧٠) توضيح المسائل (المحشّى السيد الخميني) ٢: ٤٥٩.

(٧١) جواهر الكلام ٢٩: ١٧٤. لكن للسيد الخميني رأياً آخر في ذلك، إذ يقول: «إنْ تم عقد الفتاة أو الصبي الصغيرين من قبل أبيهما أو جدّهما لأبيهما... لا خيار لهما بعد بلوغهما، أي لا يمكنهما فسخ العقد الذي أبرمه أبوهما أو جدّهما، بل هما ملزمان به» (تحرير الوسيلة ٤: ٣٤، المسألة ٥).

(٧٢) يصرِّح الشيخ جعفر السبحاني من مراجع التقليد المعاصرين، في كتابه «الاستفتاءات، المجلد الأول، باب النكاح»، بأن عقد الباكر التي تبلغ الأربعين أيضاً يستلزم إذن أبيها، ومن دونه لا يصحّ العقد من الناحية الشرعية.

(٧٣) تحرير الوسيلة ٤: ٣٤، المسألة ٦.

(٧٤) جواهر الكلام ٣١: ٣٠٧.

(٧٥) جواهر الكلام ٣١: ٣٠٣: «فلو بذلت نفسها في زمانٍ دون زمان أو في مكانٍ دون مكان آخر يسوغ فيه الاستمتاع لم يحصل له التمكين، ولم تجب عليه النفقة قطعاً؛ لتحقق نشوزها حينئذٍ بذلك».

(٧٦) جواهر الكلام ٣١: ٢٥٦.

(٧٧) تحرير الوسيلة ٤: ١٥، المسألة ١٣.

(٧٨) جواهر الكلام ٣٢: ٤٨٨.

(٧٩) تحرير الوسيلة ٤: ١٥، المسألة ١٢.

(٨٠) المبسوط ٤: ٣١٠.

(٨١) دانشنامه إيران باستان ١: ٢٨٥؛ كتب مقدس مشرق زمين ٥: ٢٤٤.

(٨٢) النص البهلوي لـ «آذرفرنبغ فرخزادان»: ١ ـ ١٢.

(٨٣) الآية: ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً**﴾.

الترجمة الأوّلية: **أوّلاً**: ترجمة محمد صادق الطهراني: و(حُرِّمت عليكم) النساء المتزوّجات، إلاّ مَنْ ملكتموهنّ (وأزواجهنّ باقون على كفرهم)، (هذه) فريضةٌ من الله، وتحلّ لكم باقي النساء، بأن تبتغوهنّ بأموالكم، وأنتم متمسّكين بالعفّة، وتتّقون الزنا. فإنْ استمتعتم بالنساء (بشكلٍ مؤقّت) فآتوهنّ أجرهنّ، وذلك فريضةٌ عليكم، ولا إثم عليكم أن تتراضوا (على تغيير المهر أو مدّة العقد) بعد الاتّفاق على مبلغ المهر. فالله هو العليم الحكيم دائماً.

**ثانياً**: ترجمة ناصر مكارم الشيرازي: و(حرِّمت عليكم) النساء المتزوّجات، إلاّ اللاتي (أسرتموهن في الحرب مع الكفّار)، وملكتموهنّ (فأسرهن يعني طلاقهنّ)، وهذه أحكامٌ أوجبها الله عليكم. أما باقي النساء فأُحلَّت لكم على أن تبتغوهنّ بأموالكم، وأنتم ملتزمون بالعفّة والطهارة، وصادّين عن الزنا. وعليكم دفع المهر للنساء اللاتي تتمتّعون بهنّ [تتزوّجون بهن زواجاً منقطعاً]. وليس عليكم من إثمٍ في ما تتراضون عليه بعد تعيين المهر (فيمكن بعد ذلك زيادته والانقاص منه بالتراضي)، والله عليم حكيم.

**ثالثاً**: ترجمة حسين أنصاريان: و[حرِّم عليكم نكاح] النساء المتزوّجات، إلاّ اللائي ملكتموهن [بأسرهنّ في الحرب مع أزواجهنّ الكافرين]، و[هذه الأحكام] فرضٌ من الله عليكم. وباقي النساء [غير اللاتي ذكرن في مَنْ حرّم الزواج بهنّ] يحلنّ لكم، بأن تبتغوهنّ بأموالكم [تدفعون مقابل الزواج بهن]، طالبين [تبتغون من الزواج] العفّة، وصادّين عن الزنا. وعليكم دفع المهر لَمْنْ استمتعتم بهنّ من النساء، ولا إثم عليكم في ما تراضيتم عليه [من تغيير فترة العقد أو مبلغ المهر] بعد تعيين المهر، والله هو العليم الحكيم.

**رابعاً**: ترجمة پورجوادي: و[حرّم عليكم نكاح] النساء المتزوّجات، إلاّ اللائي ملكتموهنّ [بعد أسرهنّ في الحرب مع أزواجهن الكافرين]، [هذه الأحكام] فرضٌ من الله عليكم. وأحلّتْ لكم باقي النساء [غير اللاتي ذكرن في مَنْ حرّم نكاحهنّ]، بأن تبتغوهنّ [للنكاح] بأموالكم [تدفعون لهنّ المال]، وطالبين [بالزواج] العفّة، وصادّين عن الزنا. وعليكم دفع المهر لَمْنْ استمتعتم بهنّ من النساء فريضة، ولا إثم عليكم في ما تراضيتم عليه [في تغيير فترة العقد أو مبلغ المهر] بعد تعيين المهر، والله هو العليم الحكيم.

يعتقد مفسِّرو الشيعة، ومنهم: النجفي (أنوار درخشان ٤: ١٥)، مؤلِّف أنوار العرفان (أنوار العرفان في تفسير القرآن ٨: ١٧٦)، والبحراني (البرهان في تفسير القرآن ٢: ٥٦)، ومؤلِّف بيان السعادة (٤:

٣٨)، والطباطبائي (ترجمه الميزان ٤: ٤٦٠)، والطوسي (جوامع الجامع ١: ٥٨٣)، الطبرسي (مجمع البيان في تفسير القرآن ٥: ٩٧)، والمصطفوي (تفسير روشن ٥: ٣٢٣)، وفضل الله (تفسير من وحي القرآن ٧: ١٨٢)، وملاّ فتح الله الكاشاني (منهج الصادقين ٢: ٤٧٦)، وكافّة فقهاء الشيعة، أن هذه الآية تتحدث عن المتعة (الزواج المنقطع). وعلماء أهل السنّة أيضاً يعتقدون بأنها تخصّ المتعة، لكنْ يعدّونها منسوخةً بآيات آخرى. فقد كتب سورآبادي في تفسيرها: يقال بأنها تخصّ المتعة، التي كانت حلالاً أول عهد الإسلام بأربعة شروط: **أولاً:** أن لا تكون المرأة على ذمّة رجل أو في أيام العدّة. **ثانياً:** أن يكون الأجر محدّداً. **ثالثاً:** أن تكون المدّة محدّدة. **رابعاً:** أن تقوم المرأة بالاستبراء بعد انتهاء المدّة. فإن الالتزام بهذه الشروط يحدّد نسب الولد الذي قد يولد. وقد نسخت هذه الآية بآياتٍ ثلاث: آية الطلاق، وآية الميراث، وآية العدّة (تفسير سورآبادي ١: ٤٠٦).

كما يقول العاملي، نقلاً عن الآلوسي: لا نختلف على أن المتعة كانت حلالاً فحرِّمت فيما بعد، فقد كانت حلالاً حتّى يوم خيبر، وقد حرّمت فيه. كما أحلّت لثلاثة أيام في فتح مكّة يوم حرب أوطاس، ثم حرّمت بعد ذلك للأبد. وقد رُوي عن ابن عباس بأنه كان يعدّ المتعة حلالاً، حتّى قال له عليّ‏‏‏‏‏ﷺ: تجاوزت حدودك، فقد حرّم النبي المتعة وأنت تخالفه في ذلك، فعدل عن رأيه. وقد نقل عن عروة بن زبير بأن عبد الله بن الزبير قال في خطبته أيّام حكمه: قد عمَتْ قلوب البعض كأبصارهم حتّى أجازوا المتعة، وكان يقصد بذلك عبد الله بن عباس، الذي فقد بصره أواخر حياته. ويقول النووي: إن ابن عباس كان حاضراً في تلك الخطبة، فصاح بابن الزبير: إنك سفيه وظالم حتّى تحرِّم ما كان جائزاً أيام الرسول. فقال له عبد الله بن الزبير: إنْ فعلتَها رجمتُك. ويقول ابن الجبير: قلت لعبد الله بن العباس بأن الناس ينقلون رأيك في جواز المتعة إلى البلاد الأخرى، ويذكرونه في أشعارهم (تفسير العاملي ٢: ٣٨٠). ويقول الطبري: إن هناك خلافاً في معنى هذه الجملة، فقد قال البعض: مَنْ اتّخذتموهنّ زوجات بعقدٍ دائم، واستمتعم بهنّ، فآتوهنّ مهورهن. ويقول آخرون: مَنْ أبرمتم العقد معهنّ للاستمتاع بهنّ لأجَلٍ محدود فآتوهنّ مهورهنّ (تفسير العاملي ٢: ٣٨٠). فأيهما الرأي الصحيح؟ وما أكّدنا عليه في هذا الكتاب أن القرآن يجب أن يفهم بالقرآن، والروايات ينبغي أن تعرض على القرآن، بعد فهم الحكم الذي تدلي به الآية، لتوثق مدى حجّية الروايات.

تقول الآية الرابعة من سورة النساء: ﴿**وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً**﴾، أي أعطوا النساء مهورهنّ كهدية نكاح عن طيب نفسٍ ودون منّة، فإنْ وهبنكم شيئاً منه باختيارهنّ فكلوه طيباً هنيئاً.

وإنْ أخذنا بعين الاعتبار المقدّمات التي تستنتج من بعض الروايات الضعيفة والظنّية وأخبار الآحاد تكون الآية ٢٤من سورة النساء، التي مرّ ذكرها، متمّمة للآية ٢٣٧ من سورة البقرة، حيث تقول: ﴿**وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ**﴾، أي إنْ طلقتم النساء قبل أن تقاربونهنّ، وقد عيَّنتم مهراً لهنّ، فأعطوهنّ نصف المهر المعين، إلاّ أن يهبنكم إياه.

تقول الآية بأنكم إنْ طلقتم المرأة قبل أن تقربوها (من الدبر أو من القبل) فبناء على العقد (العهد) الذي أبرمتموه عليكم إعطاؤها نصف المهر المفروض وجوباً «فريضة...، وقد فرضتم»، وهذا حكمٌ شرعي على الرجل الإذعان له، فهو حقّ المرأة الشرعي، إلاّ أن تتنازل هي عنه. والآية ٢٤ من سورة النساء متتمّمة لها، وتريد القول بأنكم إنْ قاربتم النساء «فما استمتعتم» فعليكم إعطاؤهنّ مهورهنّ كاملة «أجورهنّ فريضة». فما يدلّ عليه جمع الآيتين أن «الاستمتاع» هو الاستمتاع الجنسي مع تحقّق الدخول، ولا يُراد مطلق الاستمتاع. فلا يمكن الأخذ بروايات ضعيفة وأخبار آحاد في تعميم معنى «استمتعتم»، وحملها على الاستمتاع الجنسي بشكلٍ عام، والمضيّ بمراد الآية لما تدفع إليه هذه الروايات. و«أجورهنّ» في الآية هي المهر أي «المهر كاملاً»، كما تمّ تفسير أجورهنّ في ﴿**وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ بالمهر كاملاً. إذن المراد من «أجورهنّ» في الآية ٢٤ من سورة النساء «المهر كاملاً»، ويتفق ذلك مع ﴿**وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ**﴾.

وبعبارةٍ أخرى: إنْ جمعنا الآيات إلى بعضها، وعملنا بطريقة قياس القرآن بعضه على بعض، يكون لدينا: ﴿**وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً... وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ... فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ**﴾، أي أعطوا النساء مهورهنّ كهدية نكاح عن طيب نفس ودون منّة، فإنْ وهبنكم شيئاً منه بإرادتهنّ فكلوه هنيئاً... وإنْ طلّقتموهن قبل أن تقاربونهنّ، وقد حدّدتم لهنّ مهراً، فعليكم إعطاؤهنّ نصف ما تمّ تحديده، إلاّ أن يتنازلن عنه بأنفسهنّ... والنساء اللائي تزوجتموهنّ وقاربتموهنّ فأعطوهنّ مهورهنّ كاملة، وذلك فرضٌ واجب عليكم، ولا إثم عليكم إنْ توافقتم فيما بينكم على أمرٍ بعد تحديد المهر (كإعطائه أو عدم إعطائه).

وتقول الآية ٢٢٩ من سورة البقرة صراحةً: ﴿**وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً... تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ**﴾، أي لا يحلّ لكم أن تستردّوا منهنّ شيئاً ممّا أعطيتموهنّ (حيث طلقتموهنّ)... والذين يتعدّون حدود الله هم الظالمون.

فكما يؤكد القرآن ويوصي بتجنُّب الظلم في إيتاء النساء مهورهنّ، ويصرّح بأن الظلم في ذلك تعدٍّ على حدود الله، ومَنْ يفعل ذلك يكون من الظالمين: ﴿**فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ**﴾، وإذا اتبعنا طريقة تفسير القرآن ببعضه تكون الآية ٢٤ من سورة النساء تتمّة للآيتين: ٤ من سورة النساء؛ و٢٣٧ من سورة البقرة. فليس للروايات تعميم الحكم الصريح الذي تدلي به الآيات على ما تدفع إليه الأحاديث (الضعيفة والمجعولة وأخبار الآحاد)، وتقول الآيات المتقدِّمة بأنكم إنْ لم تباشروا النساء «قبل أن تمسُّوهنّ» فعليكم إعطاؤهنّ نصف المهر «فنصف ما فرضتم»، وإنْ باشرتموهنّ «فما استمتعتم» فعليكم إعطاؤهنّ المهر كاملاً «فآتوهنّ أجورهنّ فريضة... وآتوهنّ أجورهنّ بالمعروف». إذن ليس للآية ٢٤ من سورة النساء أيّ علاقة بزواج المتعة أو الزواج المنقطع، والترجمات الأربعة استندت إلى الروايات الضعيفة والمجعولة وأخبار الآحاد، فلا تتمتّع هذه الترجمة بالحجّية، ولا تؤخذ بعين الاعتبار. فالآية

٢٤ من سورة النساء تتمّة للآيتين: ٤ من سورة النساء؛ و٢٣٧ من سورة البقرة.

**نقد الحلول وتبيين الطريقة الصحيحة:** ما يُقال بأن منع الزواج المنقطع يسبِّب «الزنا» ادّعاء دون أساس، وتعليلٌ واهٍ لتقصير أعضاء المجتمع تجاه حقوقهم الخاصة. إن هذه النظرية لا تصحّ، لا من منطلق المنطق، ولا من منطلق العقل والشرع. أما من حيث المنطق فلِمَ يجد السادة المتعة المخرج الوحيد من هذه الأزمات؟! ولِمَ لا يبحثون في الطرق المشروعة والواضحة التي يؤيِّدها العقل والشرع؟!

أما من حيث العقل فالغريزة الجنسية لا يتمّ إرضاؤها بالمتعة، فهناك طريق بيِّن ومشروع يمكن استنباطه من القرآن، لكنه لا يتفق مع أهواء السادة، ولذلك مُني بالإهمال، وذهبوا وراء الزواج المنقطع؛ في مسعى لتحقيق التنويع والإنفاق الأقلّ.

أما من حيث الشرع فكما حقّقنا ليس هناك من دليلٍ شرعي يؤيِّد صواب حكم كهذا في الإسلام.

فما هو حلّ السادة؟ يرَوْن بأن الشبان والشابات الذين يعيشون أزمة الغريزة الجنسية، ولا يجدون سعة مالية لشراء البيت والأثاث ومصاريف الزواج (حَسْب العرف السائد)، يمكنهم بعقدٍ منقطع ونفقات أقلّ إشباع غرائزهم الجنسية، والابتعاد عن الإثم.

وما هو حلّ القرآن؟ يقول القرآن الكريم: **﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾** (النساء: ٢٥)، أي مَنْ كان منكم لا يتمتَّع بسعة في المال (أو وضعٍ اجتماعي مؤاتٍ)؛ ليتّخذ من الحرائر المؤمنات العفيفات زوجةً له، فليتزوَّجْ بإحدى الفتيات المؤمنات المملوكات. والله أعلم بإيمانكم، فأنتم (أحرار أو مملوكون) تنتمون إلى بعضكم، فتزوّجوهنّ بإذن أهلهنّ ومَنْ يمكلهنّ، وآتوهنّ مهورهنّ بشكلٍ مقبول، وهنّ عفيفات ولسْنَ بزانياتٍ أو آثمات. فإنْ تمّتْ حصانتهنّ (تزوجتموهنّ)، وقمْنَ بفاحشةٍ، آنذاك لهنّ نصف العقوبة المقرَّرة للحرائر. هذا (الرأي في الزواج بالإماء) لَمْنْ كان يخاف إرهاق العزوبية، والصبر أفضل لكم، والله غفورٌ رحيم.

هل تلاحظون؟ لا يقول القرآن: اجروا وراء المتعة (حَسْب الأحاديث التي يستند إليها السادة)، وليكن لكم ألف امرأة تتمتَّعون بهنّ لإشباع شهواتكم، بل يقول: ١ـ تزوَّجوا بالحرائر العفيفات إنْ استطعتم. ٢ـ إنْ لم تستطيعوا (من حيث السعة المالية أو الحال الاجتماعية) فتزوَّجوا بنساء يكافئنكم (الإماء أو مصاديق أخرى)، فالإماء مصداقٌ بيِّن لَمَنْ يكافئْنَ الرجال عسيري الحال، ولا يبتغين الكثير.

فيريد القرآن تخفيض مستوى المعايير والآمال، ويقدِّم حلاًّ بناءً على ذلك. فإنْ كنتم ذوي سعة ومكنة تزوَّجوا مَنْ طمحتم، وإنْ كنتم ذوي عسرٍ فتزوَّجوا بمَنْ يكافئنكم (يقنعْنَ باليسير). وهذه ثقافةٌ يريد القرآن أن نتعلَّمها. لكنْ للأسف طواها النسيان في مجتمعنا اليوم، وارتفعت المهور، كما المعايير والمطالبات، ويمنع الأهل أولادهم من الزواج بيسرٍ وبساطة. لذلك لا يذهبون لحلّ هذه الأزمة إلى الزواج بالكفؤ؛ لينال الشباب حقَّهم في تلبية حاجاتهم، ويمنعون وقوع الظلم على أنفسهم ومستقبلهم،

بل يقولون: إنْ كنتَ مظلوماً وسلبت حقّك وصدّتك الأعراف فتمتَّع!!

إذن أفضل الحلول وأكثرها عقلانية هو أن ينشئ الشباب مؤسّسات تسعى لإبادة الأعراف الخاطئة التي تسود المجتمع، وتبطل المتطلّبات الزائفة والخرافات؛ لينالوا حقَّهم، فلا يسرعون إلى المتعة ما إنْ يواجهوا الصعوبات، مخالفين في ذلك الشريعة الإسلامية، ويتركون حقَّهم يضيع، والأعراف الزائفة قائمة.

فليست الأعراف وراء أزمة الشباب، بل تقاعسهم أنفسهم ولا مبالاتهم بشأن زواجهم. فيتصوّرون أن الحياة تتطلّب بيتاً خاصاً وسيارة وعملاً بمرتّب كبير. في حين أن الإسلام يقول: إنْ لم تكونوا ميسوري الحال تزوَّجوا بمَنْ يكافئنكم». وقد ضاعف الرأي باتّباع المتعة من شقاء الشباب، فما إن توعز لهم الشهوة يبحثون عن امرأةٍ للمتعة (ولا يسعَوْن إلى الزواج الدائم، كما أمر القرآن).

وخلاصة القول: إن المتعة لا تجوز شرعاً (فهي حرام وباطل مطلقاً). فعلى الشباب السعي وراء الزواج (من حيث المال أو الأعراف)، ورفض الأعراف الزائفة وسحقها. فإنْ كانوا ذوي مال ومكنة تزوّجوا بمَنْ يطمحون، وإلاّ فليتزوّجوا بمَنْ يكافئنهم ويشاركنهم دينهم، وليخفضوا مستوى مطالباتهم (نساء ورجالاً). فالمتعة تبريرٌ سخيف وغير شرعي لهذا التقصير والقصور في الرؤى.

الترجمة الأخيرة: و(حُرِّمت عليكم) النساء المتزوِّجات، إلاّ مَنْ ملكتم منهنّ (وأزواجهنّ باقون على الكفر)، (هذه) فريضةٌ من الله قد كتبها عليكم، وقد أحلّ لكم باقي النساء بأن تطلبونهنّ بأموالكم، وأنتم محصنين، ولا تقربون الزنا. فالنساء اللاتي (نكحتموهنّ) وقاربتموهنّ فآتوهنّ مهورهنّ (كاملة)، فريضة (واجبة)، وليس عليكم من إثمٍ في ما تتوافقون عليه بينكم (في إعطاء المهر أو عدم إعطائه) بعد أن عيّنتم المهر، والله هو العليم الحكيم.

(٨٤) المفصّل ٥: ٥٣٨.

(٨٥) تفسير أبي الفتوح الرازي ١٦: ١١.

(٨٦) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة ٢: ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٨٧) المصدر نفسه.

(٨٨) نصيحة الملوك: ٢٦٧.

(٨٩) المصدر السابق: ٢٧٣.

(٩٠) المبسوط ٦: ٨.

(٩١) جواهر الكلام ٣١: ٣٠٦: «بل ربما يشمّ من قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾ ما شبيه معاوضة الاستمتاع بالإنفاق، على نحو ما ورد من الإنفاق على الدابة عوض ما يستوفيه من منافع ظهرها...».

# طبيعة العلاقة بين حقوق الإنسان المعنوية والشرعية في ضوء الفقه الشيعي

د. فاطمة قدرتي(*)

**الخلاصة**

إن طبيعة ومفهوم «الحقّ الشرعي» يُعَدّ أحد أهمّ المفاهيم الأساسية في علم الفقه، وكذلك علاقته بسائر «أنواع الحكم الشرعي» هي الأخرى من جملة المسائل التي غالباً ما تكون محطّة للبحث والدراسة في الميادين الفقهية والقانونية. وفي هذا السياق، وعند ملاحظة حقوق الإنسان المعنوية، التي تُعَدّ من جملة الحقوق الذاتية والأساسية والطبيعية للبشر، نجد اختلاف وجهات النظر بين الفقهاء والباحثين حول إمكانية جعلها في مصافّ الحقوق الشرعية وأحد أفرادها، وهل سينتهي ذلك إلى جريان أحكام وخصائص الحقّ الشرعي في حقّها، أو يصعب جريان ذلك فيها؟

وفي هذه الدراسة نحاول في خطوةٍ أولى، من خلال مراجعة الكتب والدراسات القانونية والفقهية، وبأسلوبٍ وصفي تحليلي، مراجعة الأقوال والتعاريف المختلفة لفقهاء الإمامية في تعريف وتوصيف مفردة «الحقّ»، ومن ثم تفسيرها، ونقدها، وتسليط الضوء على التعريف المختار منها. ونسعى من خلال هذا التعريف إلى تشخيص المكوّنات وتحديد العناصر التي تنتج السلطنة والملكية المتفرعتان عن مفهوم الحقّ، لنصل إلى رؤية مختلفة في بيان علاقة معاني مفردة واصطلاح الحقّ بالحكم.

وفي الخطوة الثانية نعكف على بحث مكانة حقوق الإنسان المعنوية، ودورها في تبلور التعريف المصطلح الذي اخترناه، والمقارنة بين مزايا الحقوق المعنوية والشرعية، وتحديد خصائصهما.

---

(*) أستاذٌ مساعد في جامعة ياسوج ـ قسم الإلهيّات.

وفي الختام سنتعرّف على أن الحق المعنوي ليس من الموارد التي تساق ضمن الحقوف القانونية أو المبتكرات الشرعية، بل هو حقّ تكويني ليس إلاّ، وعلى الرغم من كونه حقاً مشروعاً يبدو عدم إمكانية جعله جزءاً من الحقوق الشرعية، ولا من مصاديق مفردة الحقّ في إطار الاصطلاح الفقهي، لتنطبق عليه أحكام وضوابط الحق الشرعي.

### شرح موضوع الدراسة

إن حقيقة الحقّ وهويته من اللحاظ الفقهي، وخصوصاً عند البحث والكلام عن تمييز هذه المفردة عن الحكم، قد يكون من أبهم وأعقد المباحث التي طال الحديث الفقهي فيها بين الفقهاء والمهتمين بالجانب الشرعي. وقد أفرزت تلك النقاشات والحوارات الفقهية جملة من الآراء والمباني المختلفة، التي سوف نشير إليها في نهاية هذا البحث. وتضمنت هذه المباحث تمايزاً كلياً وتغايراً شاملاً بين الحق كمفردة وبين الحكم كسياق شرعي. وانعكس هذا التباين على أهم المميزات التي امتاز بها كلّ واحد منهما. وسيتضح أن ذلك قد تجاوز ما يعتقد به البعض من أن الحكم والحق مفردتان ولفظان لمعنىً واحد، كلّ واحد منهما يلحظه من زاوية معينة. وقد تجلّى ذلك في اعتقاد طائفة أخرى من الفقهاء بتغاير مفهومي الحقّ والحكم، وقالوا بأن الحق يختلف عن الحكم، فهو يرادف السلطنة[1]، أو أنهم يعرفون الحقّ بأنه نوعٌ من الملك الذي يجري في العين والدين والمنفعة[2]. وفي المقابل هناك عددٌ من الفقهاء اعتبروا، بعد الموافقة على التشابه الكلي أو الجزئي بين الحكم والحق من الناحية المفهومية، اعتبروا الأخير إما واحداً من أنواع الحكم أو مرادفاً له بالقياس إلى سائر أنواعه[3].

وإلى جانب خلافات الفقهاء المتعلقة بتشخيص المعاني الواسعة للحق، وتحديد ملامحه، فإن دور ومكانة الحقوق المعنوية في هذا المفهوم تُعَدّ جزءاً من الموضوعات كجزءٍ من البحث حول هذا الموضوع، والتي ستكون مؤثّرة في الكثير من الأحكام الفقهية المتعلّقة بالحقوق المعنوية، من قبيل: الميراث، وقابلية هذه الحقوق للنقل والانتقال، وإسقاطها، ونحو ذلك. لماذا؟ لأن الكثير من الفقهاء؛ حيث لم يعتبروا

الحقوق المعنوية حقاً شرعياً أساساً، لم تَجْرِ في مثل هذه الحقوق أحكام الحق وخصوصياته ومزاياه[٤]، فهم إما أن يكونوا اعتبروها جزءاً من مصاديق الحكم أو لم يعدّوها جزءاً من المفهوم الشرعي والفقهي أساساً ـ لا في دائرة وحدود الحقّ، ولا في إطار الحكم ـ، وعليه لم تكن تلك الحقوق ذات معانٍ ومفاهيم شرعية، ليتم تناولها في البحث الفقهي[٥].

وفي هذا السياق، وحينما يتمّ الالتفات إلى الأحكام والقواعد المختلفة لدى الكثير من الفقهاء المتعلّقة بالحكم والحق من حيث قابلية الإسقاط، والإرث، ونقله أو التصرّف به، ونحو ذلك، يمكن أن نكتشف كخطوةٍ أولى فرقاً دقيقاً ومائزاً محدداً بين معنى ومفهوم كلتا المفردتين، يحظى بأهمّية كبيرة؛ لأن التشخيص الصحيح والتطبيق الصحيح للأحكام والضوابط المتعلقة بالحق والحكم سيتيح لنا بيانهما بشكلٍ صريح وواضح. وفي الخطوة الثانية، وعندما نبحث في ماهية حقوق الإنسان المعنوية، ومكانة هذه الفئة من الحقوق، وتحديد التعريف المختار من مفردة الحقّ، سوف يكون الطريق ميسراً في تحديد دائرة الأحكام ونطاق الآثار الشرعية للحقوق المعنوية.

كذلك فإن إشباع التعريف بحقوق الإنسان من خلال تشخيص معاني المفاهيم في إطار علم الحقوق والقانون، وكذا مكانة حقوق الإنسان المعنوية كأحد أبرز حقوقه المعنوية، مع نقد وتحليل المدارس المختلفة لفلسفة الحقوق، يمكن أن يحظى بأهمّية كبيرة من الناحية العلمية والتنفيذية، الأمر الذي يحتاج إلى كتابة مقالة أخرى، رغم أننا قد تطرّقنا لهذا الأمر وبحثناه بشكلٍ عشوائي في هذه المقالة.

وتجدر الإشارة إلى أنه، وعلى الرغم من أهمية هذا البحث، لم يتمّ كتابة بحث مستقلّ عن هذا الموضوع. وبشكلٍ عام فإنّ تناول هذا الموضوع في بعض الفتاوى الفقهية، وكذلك في بعض الأبواب القانونية والحقوقية لبعض مدارس فلسفة الحقوق، كان مقتضباً ومجملاً.

### ١ـ مفردة الحقّ لدى علماء اللغة

ذكرت الكتب اللغوية المختلفة معاني متفاوتة لمفردة الحقّ، والتي يمكن

وضعها في مجموعة من التطبيقات، وهي:

**أ. التطبيق المصدري**: لقد جاءت كلمة الحقّ في اللغة بمعنى الثبوت، والتحقق، والوجوب، واليقين[٦]. وقال بعض أهل اللغة بالتفكيك في بعض الموارد، على نحو لو كان الحقّ مصدر فعل الحقّ يحُقّ (بضمّ الحاء) كان بمعنى اليقين، ولو كان مصدر فعل الحقّ يحِقّ (بكسر الحاء) كان بمعنى الثبوت[٧].

**ب ـ التطبيق الوصفي**: إن الحق بمعنى ما ثبت وتحقق في نفس الأمر والواقع[٨]. وكلما ثبت يقيناً وكان مطابقاً للواقع فهو من معاني الاسم المصدري للحق[٩]. وعلى ضوء ذلك استخدمت مفردة الحق في الكثير من الكتب اللغوية ضدّ أو نقيض الباطل[١٠]. وقال الخواجة نصير الدين الطوسي، تعقيباً على كلام الشيخ الرئيس، مشيراً إلى هذا المعنى، ما يلي: «الحقّ هاهنا اسم فاعل في صيغة المصدر، كالعدل، والمراد به ذو الحقيقة...»[١١].

**ج ـ التطبيق الاسمي**: لا ينفصل المعنى الحقيقي في كتب اللغة عن المعنى المجازي. من هنا جاءت مجموعة من المعاني الاسمية لمفردة الحقّ، ويبدو أنها متفاوتة، من قبيل: الملك والسلطنة والحظّ والنصيب[١٢]، وهو خلاف الباطل، وما وجب وامتاز عن غيره[١٣]، والموت[١٤]، وواجب الوجود، والعدل، والإسلام[١٥]. ومع الالتفات إلى ما يخصّ وجه المناسبة لبيان هذه المعاني يمكن الوصول إلى النتيجة التالية: إن مجموع هذه المعاني تعود إلى معنى الأمر الثابت والمطابق للواقع، كما ذهب إلى ذلك ابن الأثير في وجه تسمية الذات المقدّسة بالحق، حيث أرجع ذلك إلى ثبوته وتحقّقه، فقال: «الحقُّ: من أسماء الله تعالى... هو الموجودُ حقيقةً، المتحقِّقُ وجودُه وإلهيته»[١٦].

وأما في ما يتعلق بالمعنى الحقيقي لمفردة الحق، وعلى ضوء ما تمّ بيانه من معانٍ، فقد اعتقد البعض أن تلك المعاني تعود إلى مفهوم الثبوت والثابت[١٧]؛ واعتبر البعض الآخر أن معناها الحقيقي والأساسي هو المطابقة مع الواقع[١٨]. وعند تحليل كلام المعنيين السابقين، والإمعان فيهما، يبدو أن مطابقة الواقع هو لازم للثبوت والتحقق؛ وذلك لأن ما هو مطابق للواقع سيكون ثابتاً وراسخاً لا يتزعزع، مضافاً إلى ذلك فإن بعض المعاني الاسمية تعكس حقيقة مفردة الحق بشكلٍ أكثر، وتشير إليها بنحو أقرب، من قبيل: معنى السلطنة والملك والنصيب والفوز والاختصاص، فهي

ناظرةٌ بشكلٍ أقرب إلى معنى الثبات والتحقق، حتّى معنى المطابقة والصحة والمشروعية. من هنا قال بعض أهل اللغة في مقام جمع كلا النظرين ما يلي: «وإنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو الثبوت مع المطابقيّة للواقع، فهذا القيد مأخوذٌ في مفهومها في جميع المصاديق»[١٩].

ومضافاً إلى ذلك فإن أبرز الفقهاء، وعلى الرغم من اختلاف نظرهم في المعنى الاصطلاحي لمفردة الحق، قد اتفقوا بشكلٍ عامّ على معناه اللغوي، وهو الثبوت والتحقق[٢٠]. وفي هذا الصدد يقول السيد الخوئي، تَبَعاً لما ذكره أستاذه المحقق الإصفهاني، ما يلي: «إن لفظ (الحقّ) في اللغة بمعنى الثبوت. ولذا يصحّ إطلاقه على كل أمر متقرّر في وعائه المناسب له، سواء أكان تقرراً تكوينياً أم اعتبارياً. وهو بهذا المعنى قد استعمل في عدّة موارد من الكتاب العزيز»[٢١].

وذكر الغروي الإصفهاني أيضاً في وجه تسمية الباري تعالى بالحقّ، الذي يُعَدّ من أسمائه الحسنى: إن الثبوت في الحقّ تعالى أسمى درجات الثبوت الممكنة، وأضاف: بحَسَب التعبير الفسلفي إن هذا المعنى لا يختلط مع العدم إطلاقاً[٢٢].

### ٢ـ مفرد الحقّ لدى فقهاء الإمامية

في البداية ينبغي الإشارة إلى أن المعاني الوفيرة لمفردة الحقّ تشير لدى فقهاء الإمامية في الواقع إلى دائرة الحقوق الشرعية للإنسان، أي إن جملة الحقوق التي تحتوي على ملامح الحقّ في الاصطلاح الفقهي، من حيث قابليته للإسقاط والنقل والانتقال، والتي تتضمّن ضمان الإجراء الشرعي في إطار أحد الأحكام الوضعية أو التكليفية حتّى يلتزم الآخرون برعاية ذلك، ولكنْ ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن الفقهاء اختلفوا فيما بينهم في تحديد خصائص ومزايا الحق الشرعي. من هنا نشاهد بعضهم، كالسيد الحكيم‌رحمه الله في نهج الفقاهة، والسيد اليزدي في حاشية المكاسب، مثلاً، اعتبرا أن من أهم خصائص الحق وملامحه، عند مقارنتها بسائر الاختيارات الشرعية، كالحكم التكليفي بالإباحة أو الحكم الوضعي الترخيصي أو التنزيهي، هي قبوله للإسقاط على يد ذي الحقّ باختيار هو بملء إرادته، «مع أن الحق من أحكامه السقوط بالإسقاط للقاعدة المقرّرة بين العقلاء من أن لكلّ ذي حقٍّ إسقاط

حقه، كما ذكر المصنف رحمه الله في مسقطات خيار المجلس، وليس كذلك الحكم، فإن سقوطه إنما يكون بإسقاط الجاعل له، ولا يكون بإسقاط المحكوم عليه ضرورةً»[٢٣].

وفي هذا السياق جاء في التعليقات الفقهية لبعضهم على كتاب المكاسب: إن للحق سلطنتين: **إحداهما**: السلطنة على الشيء؛ **والثانية**: السلطنة على تلك السلطنة. أما من حيث الحكم فهنا سلطنةٌ واحدة، وتلك السلطنة هي السلطنة المتعلّقة بنفس العمل[٢٤]. في حين ذهب البعض ممَّنْ خالف في وجود هذه الخصائص والمزايا للحقوق إلى أن الحق لم يكن اصطلاحاً شرعياً أساساً، واستعماله في الفقه إنما هو بمعناه اللغوي بمعنى الثبوت والثابت. من هنا فقد جعلوا مفهوم الحقّ قابلاً للسريان في جميع الأحكام التكليفية والوضعية، من دون الالتفات إلى ملاك قابلية الإسقاط في الحق، على اعتبار أن جميع اعتبارات الشارع له كانت على نحو الثبوت والتحقق، غاية ما في الأمر أنهم اعتبروا أن هذا الحق قابلٌ للإسقاط في الأحكام الوضعية والترخيصية أيضاً، وليس ملاك القابلية للإسقاط هذه إلاّ لأجل كثرة استعمال الحق في مثل هذه الأحكام، ولا يعود لملاكٍ يميز الحقّ عن الحكم واقعاً[٢٥].

وذهب السيد بحر العلوم إلى أن الحقوق تنقسم إلى قسمين: حقوق قابلة للإسقاط؛ وحقوق ليست كذلك. وعليه تكون لفظة الحق شاملة لموارد تقبل الإسقاط وأخرى غير قابلة له. وفي تبرير هذا التقسيم ذكر «أن الموجب للحق إمّا أن يكون علة تامة، فيستحيل انفكاكه عنه بسقوطٍ أو انتقال؛ لاستحالة تخلف المعلول عن علّته التامة، كولاية الآباء والأقارب، والحاكم ومنصوبه. وانعزال المنصوب بالعزل إخراجٌ له عن الموضوع، لا إسقاط للحقّ مع بقاء منشأ انتزاعه؛ وإما أن يكون من قبيل: المقتضي، فيمكن فيه التخلف بحَسَب ما يوجبه من السقوط أو النقل أو الانتقال، إلا إذا كان المنع عنه من جهة قصور في كيفيته بحَسَب الجعل، كأنْ يكون الحق متقوّماً بشخص خاص أو عنوان خاص، كحقّ التولية في الوقف إلى المتولّي الخاص أو الحاكم، فلا يجوز العدول إلى غير المجعول له بجعل الواقف من الشخص أو أفراد عنوان آخر، وكذا حق الوصاية المجعول من الموصي لشخصٍ خاصّ من حيث هو هو، أو كان مختصاً له بالشرط، كحقّ الخيار المجعول لصاحبه بشرط مباشرته للفسخ

بنفسه، فإن أمثال هذه الحقوق إنما هي متقومة بذوات مخصوصة أو عناوين خاصة، فلا تنتقل إلى غيرها؛ لعدم التقوُّم إلاّ بها، وإن جاز إسقاطها؛ لعدم كون الموجب لها من العلة التامة»[٢٦].

ومضافاً إلى ذلك ذهب المحقّق اليزدي والمحقّق النائيني إلى تفسيرٍ آخر لمعنى الحق، فهما يعتقدان أن هناك معنيين آخرين لمفردة الحق:

**الأوّل**: إن الحق يطلق على عنوان عام، وهذا العنوان يشمل الحكم والعين والمنفعة والحقّ بمعناه الخاص. ومن وجهة نظرهما فإن إطلاق لفظ الحق على حكم الإباحة والأحكام الترخيصية هو إطلاق شائع.

**الثاني**: يطلق الحق بمعناه الخاص في مقابل هذه المفاهيم الثلاثة (الحكم والعين والمنفعة)[٢٧].

وجاء هذا الرأي لكلا العَلَمين في إطار توجيه آخر للآثار الشرعية للحق وخصائصه وملامحه المميزة له، من قبيل: النقل، ووقوعه ثمناً للمثمن في المبايعات المطروحة؛ لأن الشيخ الأنصاري في جانب من قسم البيع وفي مبحث شروط العوضين تعرّض بعد ذلك إلى طبيعة حكم العين والمنفعة فيما لو كانت ثمناً أو مثمناً، فقال في المورد المتعلق بالحقّ فيما لو كان بمعناه الخاصّ ثمناً ما يلي: «أمّا الحقوق الأُخَر فإنْ لم يقبل المعاوضة»[٢٨]. وهذه العبارة دعت شرّاح المكاسب والباحثين في مسائلها إلى توجيه كلام الشيخ، ليقولوا: إن قيد الأُخَر هنا يعني العين والمنفعة، إذ تدخل في المعنى العام للحق، وبهذا القيد بحث المصنِّف معنى الحقّ الخاص بشكلٍ مستقلّ.

ولكنْ يبدو أن هذا التوجيه، كما أشار إلى ذلك بعض الفقهاء، غير صحيح؛ لان قيد الأُخَر جاء في بعض النسخ فقط، وهناك احتمالٌ قويّ أنه حصل جراء التصحيف في النسخ واستنساخها. مضافاً إلى أن وضع العين والمنفعة كجزءٍ من الحقوق بالمعنى الأعمّ غير صحيح أيضاً؛ لأن كلَيْهما لم يكن حقّاً، بل هما متعلقان للحق[٢٩].

واعتقد صاحب جامع المدارك، حينما انتقد ما ذكره المحقق النائيني، عدم صحة ما يقال من أن الحق بمعناه العام له عنوان شامل للمجعولات الشرعية، من قبيل: الحكم والعين، في مقابل الحق بمعناه الأخصّ؛ لأنه مما هو مفروغ عنه أن العين

والمنفعة ليستا من المجعولات الشرعية، بل من متعلّقات الحكم الشرعي[٣٠].

وتجدر الإشارة إلى أن تحديد مفهوم الحق الشرعي ونطاق مصاديقه فيه رؤية ونظرة خاصة، والتي غالباً ما تنسب للسيد الخوئي، الذي يرى عدم وجود الفرق، وتجريد ذلك من أيّ تفاوت ماهوي بين الحق والأحكام الشرعية، وهو يعتقد بعدم جعل اصطلاح شرعي خاصّ لمفردة الحقّ، فقال: «إن المجعولات الشرعية على ستة أقسام:

١ـ التكليفي الإلزامي، كالواجبات والمحرمات.

٢ـ التكليفي غير الإلزامي، كالمستحبات والمكروهات والمباحات.

٣ـ الوضعي اللزومي الذي يقبل الانفساخ، كالبيع والإجارة والصلح ونحوها، فإنها وإنْ كانت لازمة في نفسها، ولكنها تنفسخ بالإقالة ونحوها.

٤ـ الوضعي اللزومي الذي لا يقبل الانفساخ، كالزواج، فإنه لا ينفسخ إلاّ في موارد خاصّة.

٥ـ الوضعي الترخيصي الذي يقبل الإسقاط، كحقّ الشفعة وحقّ الخيار، فلصاحب الحقّ أن يرفع يده عن حقّه ويسقطه.

٦ـ الوضعي الترخيصي الذي لا يقبل الإسقاط، كالجواز في الهبة، فإنه حكمٌ مجعول للشارع، ولا يرتفع بالإسقاط.

وهذه الأمور الاعتبارية وإنْ اختلفت من حيث الآثار اختلافاً واضحاً، ولكنها تشترك في أن قوامها بالاعتبار المحض، إذن فلا وجه لتقسيم المجعول الشرعي أو العقلائي إلى الحق والحكم؛ لكي نحتاج إلى بيان الفارق بينهما، بل كلّها حكم شرعي، أو عقلائي قد اعتُبر لمصالح خاصّة، بناء على مسلك العدلية من تبعية الأحكام للملاكات الواقعية. نعم، تختلف هذه الأحكام في الأثر ـ كما أشرنا إلى ذلك قريباً ـ اختلافاً ظاهراً؛ فبعضها يقبل الإسقاط؛ وبعضها لا يقبله. والسر في هذا الاختلاف هو أن زمام تلك الأمور بيد الشارع حدوثاً وبقاءً، فقد يحكم ببقائها، كما كان قد حكم بحدوثها، وقد يحكم بارتفاعها، ولو كان ذلك باختيار أحد المتعاملين أو كلَيْهما. نعم، المتَّبع في ذلك ـ في مقام الإثبات ـ هو الأدلة الشرعية.

وعلى الجملة: إن الجواز واللزوم الوضعيين كالجواز واللزوم التكليفيين، فإن

جميعها من الأحكام الشرعية، ولا تفاوت في ماهيتها وذواتها، وإنْ اختلفت آثارها. فاعطف نظرك، هل ترى فارقاً بين جواز قتل المشرك ـ الذي يسمّى حكماً شرعياً ـ وبين سلطنة وليّ الدم على قتل القاتل الذي يسمّى حقاً شرعياً؛ لقبوله الإسقاط؟! ثم أرجع البصر كرتين، هل ترى فارقاً بين حق الحضانة والأبوة والولاية وأشباهها ممّا لا يقبل الإسقاط وبين حقّ الشفعة وحقّ الخيار القابلين للإسقاط. فافهم واغتنم»[٣١].

ورؤية سماحته هذه بنفسها قابلةٌ للتأمّل. فعلى ضوء ما ذكره من نظر يكون الحقّ أحد المجعولات الشرعية، وليس هو اصطلاحاً خاصاً إلى جانب الحكم. ولو سلمنا بذلك سوف يكون معنى ملاك قابلية الإسقاط في تقسيم الحقوق على نحو تكون بعض حقوق الإنسان الشرعية قابلةً للإسقاط وبعضها الآخر ليس كذلك، مضافاً إلى ذلك فإن الحقوق الذاتية والطبيعية للإنسان، التي تُعَدّ حقوقاً عامة وكلية، من جملة مصاديق الحق المعنوي ـ الذي سيأتي تعريفه لاحقاً إنْ شاء اللّه ـ، كحقّ الحياة وحق الأمن وحق التعليم والتعلم وحقّ الكرامة وحقّ الزواج ونحو ذلك، التي تقوم على الأحكام التكوينية والأحكام العقلية، فهي على الرغم من عدم قبولها للإسقاط في الكثير من الموارد، وهي قابلةٌ للإسقاط بشكلٍ جزئي فقط، ولكنْ مع الالتفات إلى أن من جملة الاعتبارات الشرعية، والتي أيدها ودعمها العقل، إلى جانب الشرع، توضع ضمن مصاديق الحق الشرعي في إطار هذا المعنى.

ولكنْ ينبغي أن لا يتمّ غضّ الطرف عن أن الحق لو لاحظناه على ضوء ما ذكره الإمام الخميني بعنوانه مفهوماً عرفياً وارتكازاً عقلائياً فإن ملاك قابليته للإسقاط وعدم الإلزام والإكراه على ما يتعلق به مبنيّ على كونه اعتباراً مستقلاً في الحقوق مقارنة بالأحكام. وفي هذا الصدد يقول الشيخ جوادي الآملي، في بيان أن هناك تعارضاً بين عدم جواز الإسقاط في الحقوق مع إعمال الحق لصاحب الحق، فيقول: «يمكن لصاحب الحق، بالإضافة إلى قدرته على تركه والتصرف به وتسلطه عليه، يمكنه إسقاط ذلك الحقّ أيضاً»[٣٢]. وكذا ما ذكره الإمام الخميني، من أن الحق من دون وجود الأثر، وهو قابليته للإسقاط، ليس حقّاً (أي إنه عديم الأثر الشرعي، وخالٍ من المزايا الخاصة بالحقّ الشرعي)[٣٣]. وبعبارته في بحث تقسيم الحقوق على أساس قابليته للإسقاط: إن الحقوق منها قابلة للإسقاط؛ ومنها غير قابلة

له. وفي أصل الحق تردد. فقد تردد في الحقوق غير القابلة للإسقاط[٣٤]. وذهب الميرزا النائيني إلى أن جميع أقسام الحق قابلةٌ للإسقاط، وما هو غير قابل لذلك ما كان من قبيل: الأبوة وولاية الحاكم وحقّ الاستمتاع في النكاح، التي لا تُعَدّ حقوقاً أساساً، ويجب أن تكون ضمن سائر الصلاحيات الشرعية ذات أحكام خاصة[٣٥].

وفي النهاية، وبعد تتبُّع كلمات الفقهاء الشيعة، يمكن وضع جملة الآراء التي ذكرت حول المعاني العديدة للحق الشرعي، وخصائصه، وتحديد مصاديقه، في عدد من الرؤى، ونظمها في أقوال أساسية. وبعد بحث ودراسة وتحليل ونقد كلّ رؤية يمكن أن تعود إلى جملة من الاختلافات والتشابهات بين الحق الشرعي والملكية والأحكام الترخيصية والجواز في العقود وحكم الإباحة التكليفي. ويتّضح أن جميعها لو جعلت إلى جانب الحقّ فإنها لا تعني سوى السلطنات والصلاحيات الشرعية المجعولة.

وعلى هذا الأساس، وفي ضوء ديمومة البحث في رؤى الفقهاء، وفي خطوة جديدة في رسم سياق هذا البحث، نتناول ذلك في خمس نظريات؛ للحصول على مزايا وخصائص مميِّزة للحقّ، ومن ثم مقارنتها مع أنواع الحقوق المعنوية، ومن ثم بيان أحكام هذه الخصائص:

### أـ إن الحقّ هو نفسه الحقّ والسلطنة

فقد ذهب مشهور الفقهاء الإمامية إلى أن الحق بمعنى القدرة على التصرُّف والسلطنة على الفعل، أعمّ من تعلُّقه بالعين أو العقد أو الشخص أو غير ذلك، إلاّ أن البعض أضاف قيد الفعلية، واعتبر أن الحق هو السلطنة الفعلية[٣٦]، لتكون السلطنة بهذا المعنى مقابلة للملك[٣٧].

وقد وردت على هذا التعريف جملةٌ من الانتقادات:

١ـ إنه في الموارد التي يكون فيها الحقّ غير قابل للإسقاط لا يمكن أن يكون الحق بمعنى السلطنة[٣٨].

٢ـ لو كان الحق هو السلطنة سوف لن يكون مَنْ فقد السلطة من الأفراد ـ أعمّ من الصغير والمجنون والغائب ومفقود الأثر ومَنْ فقد الوعي والإرادة والحرّية

والاستقلال ـ محقّاً، في حين أن الأمر ليس كذلك.

٣ـ إن السلطنة من أحكام ومقتضيات العقد، وليست نفسه[٣٩].

٤ـ إن الحق هو السلطنة على الفعل، وليس على الأعمّ منه، كالعين والعقد والشخص، من هنا فإن حق الولاية هي التسلُّط على أموال المولّى عليه، وليس شخصه. وكذا حقّ التحجير، فهو وإنْ كان يعني السلطنة على العين بحَسَب الظاهر، ولكن يمكن إرجاع هذه السلطنة إلى الفعل أيضاً[٤٠].

٥ـ صحيح أن الحق سلطنة، ولكنّها نوعٌ من السلطنة الاعتبارية، وليست السلطنة التكليفية؛ لأن الأخيرة تشمل موارد جواز الفسخ وإمضاء العقود، ولا تشمل حقوق المحجورين (مع وجود عدم السلطة والجواز التكليفي في موارد الحقّ الشرعي)[٤١]، وذكر في بيان ماهية هذه السلطنة الاعتبارية ما يلي: «والمراد بالسلطنة الاعتبارية اعتبارها كاعتبار الملك في مورده، لا السلطنة الانتزاعية؛ لما يرد عليه ما أوردنا على انتزاعية الملك الشرعي أو العرفي حرفاً بحرفٍ»[٤٢].

### ب ـ إن المقصود من الحقّ هنا هو الحقّ والملكية

ويتّخذ هذا المعنى شكلين:

**الأوّل**: ما اعتبره البعض من أنه نوعٌ من الملك[٤٣]، الذي يكون في مقابل العين والدَّيْن والمنفعة[٤٤]؛ فيقولون مالكية الدين ومالكية العين ومالكية المنفعة ومالكية الحقّ.

**الثاني**: وافترض البعض المالكية على مراتب ودرجات، واعتبر الحقّ ملكية ضعيفة أو ملكية ناقصة من مراتب المالكية تلك، في مقابل نوع آخر من الملك، وهو الملك الذي يساوي السلطنة القوية[٤٥]. وبحَسَب تصريح بعض الفقهاء فإن الكثير من الأمور العرفية والشرعية يكون وجود الملكية فيها اعتباريّاً، وليس وجوداً حقيقيّاً وخارجياً[٤٦].

وتَرِدُ بعض الإشكالات على هذين التعريفين، منها:

١ـ لا معنى لتضادّ الحقّ مع العين والمنفعة في التعريف الأول؛ لأن العين والمنفعة متعلّقان للاعتبارات الشرعية، وأما نفس الحقّ فهو اعتبار شرعي[٤٧].

٢. لو كنّا قد اعتبرنا السلطنة في الحقّ هي نفسها الملك في موارد من قبيل: حق القصاص وحق القسم ونحو ذلك كان إطلاق السلطنة صحيحاً، ولكنْ لا يصحّ إطلاق الملكية، أو يكون الملك صادقاً في بعض الموارد، إلاّ أن الحق لا معنى له فيها، مثل: المالكية على الشيء المفقود، وكذا ما هو خارجٌ عن متناول اليد(٤٨).

٣. إن متعلَّق الحقّ هو الفعل، وأمّا الملكية فهي تقع على العين والمنفعة أيضاً(٤٩).

٤. لو اعتبرنا الحقّ أحد مراتب الملك يجب أن نقبل أن تكون السلطة الحاكمة على عنوان الحق هي سلطة ضعيفة، وسلطنة المحجور والسفيه الحاكمة على عنوان الملك هي سلطة قوية، في حين أن السفيه والمحجور لا يمكنه القيام بأيّ تصرف.

### ج ـ إن معنى الحقّ هنا هو الاختصاص

على ضوء إحدى الرؤى التي اهتمت بموضوع الحق فإن هذه المفردة تعني نوعاً من أنواع الاختصاص، وضرورة وجود ذلك نابعٌ من إدراك ما يلي: إن المشاركة في ما ينتفع به مَنْ قُصِد اختصاصه بالحقّ ممنوعةٌ، ومعنى الاختصاص بلحاظ مالي هو بمعنى الملك، وبغيره بمعنى الحق(٥٠)، وأما ما يمتاز به عن غيره الذي يُعَدّ أحد المعاني اللغوية للحق فهو مشتقٌّ من الميزة، والتي تعني الخصوصية والخصلة والمزية، فهي قريبةٌ من مفهوم الاختصاص بهذا المعنى.

### د ـ هو نفسه الحقّ والحكم الشرعي

وقد طرح هذا المعنى في إطار أربعة مصاديق متفاوتة لبيان مفردة الحقّ، وهي على صور:

**الصورة الأولى**: إن الحق هو عنوان خاص من الأحكام الوضعية (مشترك معنوي)، وعليه يكون الحق على ضوء هذا التعريف هو ماهية مستقلّة اعتبارية عقلائية أو شرعية، تختلف عن اعتبار الملكية والسلطنة، ويصبح معنى الحق في جميع موارده ومصاديقه بمعنىً واحد (مشترك معنوي)، وما هو محطّ الاختلاف والتفاوت هو متعلق الحق. وقد انفرد الإمام الخمينيرحمه الله بهذا المعنى والتعريف لمفردة الحق(٥١).

وبحَسَب هذا الطرح، وحين الالتفات إلى مصاديق الحقّ، التي ليست جزءاً من

مصاديق الملك، كحقّ السبق مثلاً، يكون الحقّ ماهية اعتبارية تختلف عن ماهية الملك، وليست السلطة عنصراً ذاتياً فيه أيضاً(٥٢).

**الصورة الثانية**: الحقّ بمعنى الحكم الوضعي الترخيصي الذي يقبل التنازل والإسقاط. فقد لاحظ البعض ما يتميز به الحكم الوضعي في مقابل الخطابات التكليفية، وبذلك اعتبر أن الحقّ نوعٌ من الحكم الوضعي الترخيصي(٥٣).

ومن خلال طرح جملة من المباحث من قبيل: لزوم وجواز العقد والحقّ، وملاك تشخيص الحقّ وتمييزه عن سائر الأحكام الوضعية الترخيصية، يمكن معرفة قابليته للإسقاط(٥٤). مضافاً إلى ذلك فإن البعض اعتبر، وعلى ضوء الرأي القائل: إن الحكم الوضعي منتزع من الحكم التكليفي، أنّ الحقّ بهذا المعنى لا يُعَدّ اعتباراً شرعياً مستقلاً، واعتقدوا أنه أمر انتزاعي(٥٥).

وفي صدد نقد هذا التعريف قالوا: إن حيثية جواز الحكم الوضعي والحق متفاوتان، فإن الترخيص في الحكم الوضعي لا يوجد أي مزية أو خصوصية للفرد المكلف، ولكنّ الحقوق إنما جعلت أساساً بهدف حفظ المنافع الخاصة أو الارتقاء بإرادة الأفراد، وبمعية المزية المتعلقة بذي الحق وجواز الحق وقبوله للإسقاط يعود أيضاً إلى هذا الباب(٥٦)، وقد عبَّر بعض الفقهاء عن هذه الخصوصية في الحقوق بـ «نحو من الأولوية»(٥٧).

ولكنْ يبدو أن هذا الإشكال غير وارد؛ لأنه يمكن القول: إن الأحكام الوضعية الترخيصية يمكن أن تكون على نحوين:

**النحو الأوّل**: أن تكون مجعولة للمصلحة العامة على نحوٍ يؤخذ فيها سلطنتان للمكلَّف: **إحداهما** على نفس العمل؛ **والأخرى** على سلطنته على السلطنة، لذا يمكن لصاحب الحق أن يسلب حقّه من نفسه.

**والنحو الآخر**: أن يكون لنفس الجعل والإيجاد دورٌ في وجود المصلحة، وهو من الأهمية بمكانٍ، بحيث إن إرادة الأفراد في السلطنة غير مؤثّرة في وجود أو عدم وجود ذلك الدور.

**الصورة الثالثة**: أن يكون الحق مرادفاً للأحكام الوضعية والتكليفية الترخيصية. فقد ذهب البعض إلى هذا المبنى، وهو عدم وجود تفاوت ماهوي بين الجواز

الوضعي والجواز التكليفي - وكلاهما اعتباريان، ويكون الفعل والترك باختيار المكلف وإرادته، رغم اختلافهما في الآثار والنتائج. وعلى ضوء ذلك يكون الحقّ شاملاً للأحكام الوضعية الترخصية والأحكام الترخيصية التكليفية(٥٨).

وعلى هذا الأساس اعتقدوا أن فروع الحق وتقسيماته تشمل الحقوق غير القابلة للإسقاط أيضاً(٥٩)، وأما ما يتعلق بالاعتراض على هذا البيان فإن الذين قالوا بقبول الحق للإسقاط ذهبوا إلى أن ماهية الاعتبار في الأحكام التكليفية تختلف عن الأحكام الوضعية(٦٠)، وقالوا: إن عدم القول بقبول الحق للإسقاط يتعارض مع فرض السلطنة في استخدام الحقّ والتصرُّف به، وبذلك بيَّنوا أنّ «لكل ذي حقٍّ أن يسقط حقّه»(٦١).

**الصورة الرابعة**: الحقّ المرادف لجميع الأحكام العقلية والشرعية. اعتقد طيفٌ آخر من الفقهاء عدم وجود الفرق بين الحق وكلٍّ من الأحكام الشرعية، ولا يوجد أي اختلاف ماهوي، ولا فصل بين الحق والحكم، وفي النهاية أنكروا وجود اصطلاح شرعي يميِّز الحقّ عن غيره، وعليه فإن الشارع قد وضع الجميع لتكون مجعولات شرعية، سواء كانت تكاليف إلزامية أم غيرها، أو مجعولات وضعية، سواء كانت لزومية أم ترخيصية، قابلة للفسخ أم لا، وسواء قبلت الإسقاط أم لا، وسواء كانت تلك الأحكام شرعية أم عقلية. غاية ما في الأمر أن تفاوتها واختلافها يعود إلى التفاوت في الآثار والنتائج الناشئة من طبيعة الجعل والاعتبار الشرعي المستند إلى المصالح وملاكات الأحكام الواقعية. ومن هنا لا فرق أو اختلاف ماهوياً بين حقّ الحضانة وحق الولاية، وحق الخيار وحق ولي الدم على القصاص، بل إنها كلها تعود إلى لحاظ حكم شرعي، وتصدر من جهة حقّ واحدة، مع أنه يمكن إطلاق اصطلاح معين على عددٍ من الأحكام، كأن يطلق على أحكام قابلة للإسقاط مفردة الحق(٦٢).

### ٣ـ جمع كلّ التعاريف التي تعرّض لها فقهاء الإمامية، وبيان التعريف المختار

في ما يتعلق بما ذكر من التعاريف والبيانات لمفردة الحق أو الحكم الشرعي تجدر الإشارة إلى أن كلاً من الصورة الأولى والثانية كانت تتعلق ببيان مفردة الحق كمصداقٍ للحكم، وهو هنا الحكم الوضعي، في مقابل النوع الآخر من الأحكام،

وهو الحكم التكليفي؛ أما الصورة الثالثة والرابعة فكان الحقّ فيهما عنواناً للحكم التكليفي. والبعض قال بتفكيك هذا المبنى لتعريف الحقّ، بتقريب أن الحكم بمعناه العامّ شامل للحق أيضاً؛ لأن الحقّ حكمٌ وضعي، ولكنْ أحياناً يطلق الحقّ على حكم الشارع (الحكم التكليفي) أيضاً، وعليه يكون في مقابل الحقّ بمعناه الخاص[٦٣].

وعلى ضوء ما ذكروه من عبائر فإنهم يعتقدون أن مفهوم الحق في الاصطلاح الفقهي هو نفسه الحق بالمعنى الخاص.

ويبدو أنه نظر صحيح؛ لماذا؟ لأنه في الوقت الذي يكون معنى الحق هو المعنى اللغوي، ومرادفاً لكل ما وضعه الشارع، واستعمل في جميع ما استخدمه من أحكام، فلا شَكَّ أنّه يستعمل في أعمّ من الحكم التكليفي والوضعي[٦٤]. وكذلك في الوقت الذي يكون لفظ الحق مشتركاً لفظياً ومفهوماً اعتبارياً مستقلاً يلتقي بالمعنى في مصاديقه بجملة من المعاني، فعلى ضوء ما يرى الفقهاء يمكن أن يكون حكماً وضعياً أو تكليفياً أو مصدراً آخر للانتزاع[٦٥].

ومن هنا في الموارد التي يكون الحق إحدى المشتركات المعنوية تتّحد معانيه بمفهوم واحد (حكم وضعي، مقابل الملكية التي لا تكون السلطنة أحد عناصرها الذاتية[٦٦]، أو يكون مرادفاً لها، أو من مراتبها (حكم وضعي لازم قابل للفسخ)[٦٧]، أو كان معناه مرادفاً للسلطنة (حكم وضعي ترخيصي قابل للإسقاط، والتي تكون السلطنة فيه من العناصر الذاتية)[٦٨]، ففي مثل هذه الموارد يكون الحقّ عنواناً للحكم للوضعي، في مقابل الحكم التكليفي، ويستعمل بمعناه الفقهي الخاص. وفي هذه الحالة، وبما أنه يستعمل مقابل الحكم التكليفي، أمكن البحث في شبهه بالحكم التكليفي، واختلافه عنه.

وفي بيان نقاط المماثلة والمشابهة يمكن القول:

١ـ إن كليهما حكمٌ شرعي اعتباري متعلِّقٌ بأفعال المكلَّفين.

٢ـ يبدو عدم وجود تفاوت واختلاف ماهوي بين لزوم وجواز الحكم الوضعي والتكليفي، رغم وجود التفاوت بينهما في بعض الموارد، من قبيل: وجود الاستعداد فيهما للإسقاط. مثلاً: عدم وجود التفاوت بين جواز قتل المشرك (حكم الإباحة

التكليفي) مع سلطان وليّ الدم وبين قتل الجاني (الحكم الوضعي الترخيصي) من جهة اختيار المكلَّف وعدم إلزامه؛ أو بين لزوم البيع (حكم وضعي لازم قابل للفسخ) ووجوب النفقة (الحكم التكليف اللازم) من جهة عدم التفاوت بينهما في الالتزام به.

٣ـ إن العلاقة المتينة بين الأحكام الوضعية والتكليفية عادةً ما تتجلى فيها معيّة كل حكم وضعي لحكمٍ تكليفي واحد أو أكثر أيضاً (كالزوجية، المرافق لإباحة الاستمتاع ووجوب النفقة و...)[٦٩]. ونفس هذا المعنى يصدق في مورد الحقّ، وفي مقابل الحقّ يكون التكليف أيضاً، الأمر الذي يعني عدم المانع والتمكين في مقابل التصرف بالحق.

ومصدر التفاوت هنا يتعلَّق بطبيعة اعتبار اللزوم وسنخ الجواز في الأحكام الوضعية والتكليفية، والتي من آثارها قابلية الحقوق للإسقاط والفسخ. وفي هذا السياق يقول المحقّق الإصفهاني: «التحقيق أنّ سنخ الأحكام التكليفية مع سنخ الاعتبارات الوضعية متفاوتان، فإنّ البعث والزجر، سواء كانا منبعثين عن مصلحة ومفسدة ملزمة أو غير ملزمة، يكونان مقدّمة لتحقّق الفعل أو عدم تحقّقه، فما لم يتحقق مقتضاهما لا يعقل سقوطهما إلاّ بفوات موضوعهما، فليس للشارع أيضاً إسقاطهما.

ولذا قلنا بأنّ النسخ الحقيقي قبل حضور وقت العمل غير معقول؛ لأنّ المفروض إنْ كان اشتمال الفعل في وقته على مصلحة باعثة على البعث فلماذا رفع البعث؟! وإنْ لم يكن كذلك فلماذا جعله؟! مع أنّ البعث إلى الفعل في وقتٍ؛ لجعل الداعي إليه في ظرفه، مع رفعه في ظرفه، متنافيان، فهذا سنخ حكم يترقّب منه الفعل أو الترك، فلا يسقط إلاّ بالفعل أو الترك، وليس هذا الملاك متحققاً في اعتبار الملكية أو الحقية، فهو طبعاً لا يأبى عن الرفع، غاية الأمر أنّ ثبوته كما كان بالتسبُّب إليه بما جعله الشارع سبباً لوضع اعتباره، كذلك لا بُدَّ في سقوطه من التسبُّب إليه بما جعله الشارع سبباً لرفع اعتباره. ولذا قلنا بأنّ الإعراض عن الملك لا يوجب سقوط الملكية أو سقوط المملوك عن الملكية، فإنّ السقوط، كالثبوت، يحتاج إلى سببٍ جعليّ...»[٧٠].

كذلك فإن الحقّ، وعلى خلاف الحكم التكليفي، يمتاز بكونه حكماً وضعياً غير مشروط بشروط التكليف أو القدرة والتمكن[٧١]. وعند الالتفات إلى جملة

التعاريف المتقدّمة، والمناقشات التي دارت حولها، والانتقادات التي وجهت لكلّ قراءة أو رؤية فيها، وبعد جمع وسبر نتائج تلك الآراء، يمكن الوصول إلى ما يلي: إن مفردة الحقّ لدى فقهاء الإمامية تعني ما يلي: «إن الحق جزء من الخصوصيات والمزايا الاعتبارية ضمن الأحكام الوضعية الترخيصية المرافقة للسلطنة والنفع، القابلين للإسقاط»[٧٢]. وهذا هو التعريف المختار.

وهذا التعريف قريبٌ من تعريف المشهور للحقّ، الذي عبّر عنه بالسلطنة، وهو مطابق للرؤية القائلة: إن الحق هو حالة اعتبارية ترادف الأحكام الوضعية الترخيصية القابلة للإسقاط.

## ٤ـ دور الحقّ المعنوي في صياغة التعريف المختار للحقّ في الفقه الإمامي

### أـ التعريف المعنوي للحقّ

رغم أن عبارة الحق المعنوي تبدو سهلةً إلى حدٍّ بعيد، بعد ورودها في اللغات والأدب الفقهي والقانوني المعاصر، ولكنْ حتّى الآن لم تبين بشكلها الصحيح. وبشكلٍ عام يتمّ التعبير عن هذا الحقّ وإبداء الرأي فيه بعد الالتفات إلى المرتكزات العقلائية في ما يتعلق بمصاديقه. فقد دار البحث لدى بعض فقهاء أهل السنة حول أن هذا الحق هل هو قسم من الحق العيني أو قسيم له؟ واختلفوا إزاء ذلك، وقد أشير إلى هذا الخلاف في كتاب «الوسيط في شرح القانون المدني» وبعض الكتب الأخرى[٧٣]. وعند الالتفات إلى أن ما هو موجود في الأقسام الحقوقية هو أن الحق العيني يقابل الحق الديني، فلو كان الحق المعنوي من أقسام الحق العيني وجب أن يكون الحق المعنوي حقاً مالياً تبعياً ومقيداً بمنافع العين ومصالحها (المنافع والمزايا غير التابعة وغير المالية غير داخلة في هذه المعادلة). كذلك فإن متعلق الحق العيني مادي هنا، في حين اعتبر البعض ضرورة أن يكون متعلق الحق المعنوي اعتبارياً غير مادي[٧٤]. ولو اعتبرنا أن الحق المعنوي قسيم للحق العيني فستخرج الكثير من الحقوق المعنوية وغير المالية عن هذه الدائرة، وكذلك لا تُعَدّ الكثير من الحقوق الدينية جزءاً من الحقوق المعنوية، في حين لم يقُلْ أحدٌ بذلك، وإن الفقهاء القائلين بأن الحق المعنوي هو نوعٌ من أنواع الحق المالي يعتبرونه قسيماً للحق العيني والديني، وهو قسم ثالث من الحقوق،

إلى جانب القسمين المتقدّمين، ولا يعتبرون الحق المعنوي مقابلاً للحق العيني[٧٥]. لذلك يبدو أن جعل الحق المعنوي قسماً من أقسام الحق العيني لا يخلو من إشكال.

وأحياناً يعتبر بعض المحقّقين أن متعلق الحقّ المعنوي لا بُدَّ أن يكون اعتبارياً غير مادي، من هنا فهو قسيم للحقّ المادي[٧٦]. وبعبارةٍ أخرى: إنه على ضوء ما ذُكر يكون الحق العيني والديني أحد أقسام الحق المالي المرادف للحقوق المادية، ويكون الحق المعنوي قسيماً لهما، فيطرح بعنوانه حقاً غير مادي وغير مالي. وتجدر الإشارة إلى أن تقسيم الحق إلى: مالي وديني وعيني هو تقسيم متَّبع في كلّ الأنظمة الحقوقية والقانونية، تبعاً للقوانين والأنظمة الغربية وبعض دول الشرق[٧٧].

وذهب بعض الباحثين أيضاً إلى أن الحق المعنوي مفهومٌ ذهني ومعطىً عقلي يرادف الحقّ الفكري. وفي بعض الموارد يكون الحق المعنوي هو الحقّ الأخلاقي، وعلى ضوء الآراء المختلفة في باب المفهوم الأخلاقي، التي تعرضت لها المذاهب الفلسفية والقانونية عند تناول هذا المفهوم ومصاديق الحقّ المعنوية المتعلقة بهذا المعنى[٧٨]. فقد جاء في بعض توضيحات الحقّ المعنوي أن معناه هو ما يقارب مفهوم الحقوق المتعلقة بالمحافظة على الشخصية وصيانة الذات، جاء ذلك تحت عنوان جملة من الحقوق التي تصون الأبعاد المختلفة لشخصية وذات الإنسان منذ مطلع حياته، ويطلق على هذه الحقوق عندما تكون متعلقة بالحكومة وواجبات الدولة إزاء الأفراد (حقوق الإنسان)، وعندما تكون متعقلة بالنزعات والميول النفسية الخاصة بين الأفراد يطلق عليها (الحقوق الفردية)[٧٩].

ويبدو أن هذا التعريف أكثر شمولاً قياساً بسائر التعاريف الأخرى، فيلاحظ أن الحق المعنوي بهذا المعنى أعم من الحق الأخلاقي والفكري. مضافاً إلى ذلك فقد يظهر من الأصول والمواد القانونية أيضاً أن عبارة الحق المعنوي تستعمل بهذا المعنى أيضاً، مثال ذلك: ما جاء في المادة ٢١ من الدستور: إن «الحكومة مسؤولة عن توفير الأرضية التي تساعد على نموّ وتربية شخصية المرأة واستعادة الحقوق المادية والمعنوية الخاصة بها»؛ أو ما ورد في المادة ١ من قانون حماية الأطفال والفتيان الفاقدين للإعالة أو الذين يعانون منها: أن «يؤسس إلى تنظيم حياة الصغار والفتيان الذي فقدوا المعيل؛ بهدف تأمين مسلتزماتهم المادية والمعنوية، على ضوء أمر السيد القائد، وطبقاً لبنود

هذا القانون»؛ وفي المادة ٣ من قانون حماية الكتّاب والمؤلّفين جاء اصطلاح الحق المعنوي بهذا المعنى أيضاً، وقد أشار إلى حق شخصية صاحب الكتاب كذلك[٨٠].

### ٥ـ دور الحقوق المعنوية في التعريف الاصطلاحي للحقّ

### أـ بيان الآراء في المسألة

في ما يتعلق بهذه المجموعة من الحقوق، التي تُعَدّ من جملة الحقوق الطبيعية والتكوينية (وهي تُعَدّ حقوقاً غير اعتبارية وذاتية للإنسان)، والتي تتجلى في حقّ الحياة وحقّ الكرامة وحقّ الحرية وحقّ الأمن والاستقرار وحقّ السكن، والخصوصية الذاتية. وهذه الفئة من الحقوق التي تشير إلى الغرائز التكوينية والذاتية للإنسان تغاير مفهوم الحقّ لدى الفقهاء؛ لأن الفقهاء في تعريفهم للحق عادة ما يعتبرونه مفهوماً اعتبارياً، وليس أمراً ذاتياً وتكوينياً. وهذا الاختلاف أدّى إلى تحقُّق التفاوت بينه وبين الحقوق الذاتية والمعنوية والتكوينية في موردين:

١ـ بعض الباحثين أنكروا ـ وبشكلٍ صريح ـ وجود الحقوق الطبيعية كجزء من الحقوق الشرعية، ببيان أن «لكل ذي حقٍّ أن يسقط حقه»، في حين أن الحقوق الطبيعية والتكوينية للإنسان غير قابلة للإسقاط والسلب[٨١]. ويمكن استنباط مثل هذه الرؤية من كلام بعضهم أيضاً[٨٢].

٢ـ لم يعتبر بعض الباحثين أيضاً الحقوق الفطرية والطبيعية حقّاً مجعولاً في الشرع، لكنّهم عدُّوه من جملة الأحكام التكوينية للشارع، وهو جزءٌ من الحقوق العقلائية التي أمضاها الشرع المقدَّس بشكلٍ رسمي (وعلى ضوء هذه الرؤية فإن هذا الحقّ محترمٌ من قِبَل الشارع؛ بلحاظ عدم قابليته للإسقاط والنقل ونحوه)[٨٣].

وفي صدد توضيح مبنى الرؤية الأخيرة يمكن الإشارة إلى نظرية الشهيد مطهري في ما يتعلَّق بضرورة الحقوق الطبيعية بعنوانها رصيد الحقوق الموضوعة، أعمّ من الشرعية والقانونية، فهو يعتقد أن قبول واقع الحقوق الفطرية للبشر يعني اعتبار جعلها حقوق معقولة ومقبولة عقلياً بشكلٍ رسمي بالنسبة للإنسان؛ لأن الحقوق الطبيعية في الواقع هي نفسها القوانين والضوابط الطبيعية التي تنظم الأشياء في هذه الحياة، فقانون العقل والنظام العقلائي في سلوك البشر والقيمة والحرّيات هي التي

تلازم طبيعة الإنسان[٨٤]، وقبل تشريع القوانين العامة والقوانين الدينية، فقد خلق الله الإنسان على نحوٍ جعل له نظام الحقوق بطريقة كونه محتاجاً ومحتاجاً إليه، وهداه لسبل وطرق تلك الحقوق. من هنا، وعلى ضوء الحقوق الطبيعية، يمكن معرفة فلسفة ولغز الكثير من تعاليم الشريعة، أو على ضوء ذلك يمكن الكشف عن الحقوق المستحدثة والطارئة وبيانها. والواقع أن فهم حقيقة القوانين والتعاليم الإسلامية وروح الأوامر الدينية في ظلّ هذه النظرية كالحقوق الثابتة والمتغيِّرة التي نعرفها، حيث تولد الحقوق المتغيرة من الثابتة، وعند الالتفات إلى تبدُّل وتحوُّل الشروط والأوضاع تطرح هذه المسألة، فعلى ضوء الحقوق الفطرية يمكن معرفة الحقوق المتغيرة والحقوق المتحولة[٨٥].

وفي النهاية يمكن الإشارة إلى آراء الفقهاء المختلفة المتعلقة بالحقّ الفكري (كحق النشر وحق نسبة الكتاب وحق تصحيح وتغيير المحتوى ونحو ذلك)، والذي يُعَدّ أحد أنواع الحقوق المعنوية، والذي وقع محلّ خلاف وتباين في آراء الفقهاء المعاصرين بالنسبة إلى أحكام هذا الحق وتفاصيل مسائله، بمعنى أن بعضهم لم يعتبر هذا الطيف من الحقوق جزءاً من الحقوق الشرعية أساساً، وفي النتيجة لم يطبِّق في حقه أحكام الحق الشرعي؛ لأنه غير قابل لذلك[٨٦]؛ وقال البعض بمشروعية مثل هذه الحقوق، ولكن ليس بعنوانها جزءاً من المخترعات الشرعية أو كونها مجعولة للشارع، بل إن الحق الفكري هو أحد الحقوق الطبيعية والتكوينية، فيكون حقاً عقلائياً ممضى من قبل الشارع المقدَّس. وسوف نقوم الآن ببيان هذه الرؤية بشكلٍ أكثر تفصيلاً، كما يلي:

### ١ـ القائلون بخلوّ الحقّ الفكري من آثار ومزايا الحقّ الشرعي

السيد السيستاني: «لا مشروعية لحقّ الطبع في نفسه، إلا أن يكون قانونياً وممضىً من الحاكم الشرعي»[٨٧].

وقد أكد الشيخ صافي الكلبايكاني على ذلك أيضاً، وذهب إلى أن عدم مشروعية هذه الحقوق هو مقتضى الأدلة الأوّلية، وذكر في إحدى فتاواه المبينة لذلك ما يلي: «إن حق الطبع وحق التأليف وحق الاختراع يعتبر من القوانين والقضايا الجديدة

والموضوعات المستحدثة، فيرتِّبون عليها جملةً من الآثار والنتائج، ولكنْ لا يمكنني تطبيق الأحكام الإسلامية وقواعدها على تلك الموضوعات، وهي ليست من العقود والمعاملات حتّى أستطيع أن أقول: إنها داخلةٌ في إطلاقات أو عمومات بعض الأدلة، مثل: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾، فقد كان التأليف والاختراع والابتكار سائداً في زمن الشارع المقدس، ولكنْ لم يحسب حقٌّ للمؤلف أو المبتكر أو المخترع أو المحقق، وحتّى الشارع لم يصرِّح له بحقٍّ إزاء ذلك، وبعبارةٍ أخرى: على ضوء عدم الاعتبار فإنه كلما ذكرت مشروعية الحقوق المذكورة لم تكن ثابتةً بالنسبة إلينا»[٨٨].

وقد تعرّض الشيخ بهجت رحمه الله لهذه المسألة في باب قاعدة لا ضرر بشكلٍ تفصيلي في الموارد التي يوجب استنساخ الكتب فيها الضرر، معتبراً عدم جواز القيام بذلك. وفي الإجابة على سؤالٍ حول حق الطبع في الكتب والمجلات وحق الاستنساخ عبر الأدوات الصوتية والتصويرية، وعن وجهة النظر الشرعية إزاء ذلك، ذكر أن الاستنساخ يشكل لو أدّى إلى الضرر[٨٩].

وقال السيد الخوئي رحمه الله في كتاب المسائل والردود، عندما تعرض لجملةٍ من الحقوق: «لا تعتبر تلك من الحقوق الشرعية اللازمة المراعاة على السائرين، والله العالم»[٩٠].

وربما تكون أوضح مخالفة لمشروعية الحقوق الفكرية ما جاء في آراء وفتاوى الإمام الخميني رحمه الله، فقد ذكر حول ذلك ما يلي: «**الثالث**: ما يسمّى عند بعض بحقّ الطبع ليس حقاً شرعياً، فلا يجوز سلب تسلط الناس على أموالهم بلا تعاقد وتشارط، فمجرد طبع كتاب والتسجيل فيه بأن حق الطبع والتقليد محفوظٌ لصاحبه لا يوجب شيئاً، ولا يُعَدّ قراراً مع غيره، فجاز لغيره الطبع والتقليد، ولا يجوز لأحدٍ منعه عن ذلك. **الرابع**: ما تعارف من ثبت صنعة لمخترعها ومنع غيره عن التقليد والتكثير لا أثر له شرعاً، ولا يجوز منع الغير عن تقليدها والتجارة بها، وليس لأحدٍ سلب سلطنة غيره عن أمواله ونفسه. **الخامس**: ما تعارف من حصر التجارة في شيءٍ أو أشياء بمؤسّسة أو تجّار نحوهما لا أثر له شرعاً، ولا يجوز منع الغير عن التجارة والصنعة المحللتين وحصرهما في أشخاص»[٩١].

والملفت هنا أن هذا الطيف من الفقهاء يتحدّثون أحياناً عن الحقوق المعنوية بنحوٍ

آخر. مثال ذلك: ما يتعلق بخصوص حق نسبة النظرية والمذهب إلى صاحبها، فهم على الرغم من اعتقادهم بعدم لزوم نسبة الكتاب لصاحبه وطبعه باسمه، وعدم وجوب إرجاع كل قضية إلى مراجعها ومصادرها (فهم لا يقولون بالحق الشرعي هنا لصاحب الكتاب أو المصدر)، ولكن يذهبون إلى عدم شرعية وعدم جواز نسبة أثر أو كتاب إلى غير صاحبه ومصنفه، فيتناولون ذلك على النحو التالي: «إن شريعة الإسلام تحرم نسبة كلام الآخرين وأحاديثهم إلى المتحدِّث، كما يحرم نسبة كلام الشخص إلى فرد آخر، فإن الدين الإسلامي يلزم المسلمين بضرورة إرجاع كل حديث أو كلام أو مقال إلى صاحبه، ويجعل الجزاء أو الثواب مرهوناً بصاحبه فقط»[٩٢]. كما ذكر الإمام الخميني عدم وجوب ذكر المصدر، ولكنْ على نحوٍ لا يستلزم الكذب والخداع في المصادر[٩٣].

وفي مقام تحليل ودراسة ما جاءت به هاتين الطائفتين من الآراء، والبحث عن سبيل للجمع بين ما ذكر من كلمات، يمكن القول: إن الموافقة على مشروعية واعتبار الشخصية المعنوية للإنسان من جهة وجوب صيانتها والمحافظة عليها من الأذى يختلف عن الموافقة على الحقوق المتعلقة بالشخصية، كحقوق شرعية على ضوء المعطيات التي تمّ بيانها للحقوق الشرعية، فتكون أعمال من قبيل: تحريف كتب الآخرين ووثائقهم، والكذب في محتوياتها، غير جائزة؛ للدليل التالي، وهو: إن مثل هذه الأعمال تؤدّي إلى هتك حرمة صاحب الكتاب، وبسببها يلحق شخصية الإنسان المعنوية والفكرية الضرر والأذى، ويُعَدّ ذلك هَتْكاً لحرمته ومقامه، وهو أمرٌ مذموم وقابل للتوبيخ. وعليه فإن معرفة نوع الاستحقاق الذي يجدر بالمؤلِّف من جملة الأمور التي كانت محطّ اهتمام هذا الطيف من الفقهاء؛ للحيلولة دون إلحاق التحريف والتزوير بالنصّ الذي يؤدّي إلى الضرر بصاحبه، ولكنْ يمكن أن تكون طبيعة الاستحقاق والاستمتاع بالحقّ الشرعي على النحو التالي: أن يلتزم بإسقاطه، أو يعتبر هذا الحق قابلاً للانتقال إلى الغير، أو يتم حصر العوائد المالية الحاصلة من النقل والانتقال بفردٍ معين، ونحو ذلك، إلاّ أن هذا موضوع آخر.

### ٢ـ القائلون بالحقّ الفكري كحقٍّ عقلائي ممضىً من قبل الشارع

يقول الشيخ فاضل اللنكراني: «إن حق الطبع من الحقوق الثابتة عقلائياً

ومنحصر بالمؤلِّف والناشر، من هنا فإن استنساخه من دون إذن صاحبه غير جائز»[٩٤].

ويقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: «إن حق التأليف هو حقٌّ عقلائي يعترف به عقلاء العالم بشكلٍ رسمي، ويعتبرون التجاوز عليه لوناً من ألوان الظلم والعدوان، ويمنعون التعدّي عليه»[٩٥].

### ب ـ دراسة ونقد الآراء السابقة

بعد استعراض ما تقدّم من مفهوم الحقّ لدى الفقهاء، واختيار المعنى الذي أشرنا إليه سابقاً، يمكن القول: إن الفقهاء اعتبروا الحق مفهوماً اعتبارياً، وبذلك غضّوا الطرف عن الحقّ كمفهوم طبيعي وتكويني يتضمن الحقّ المعنوي للإنسان، في حين أن الكثير من الآيات والروايات أعطَتْ المشروعية لجملةٍ من الحقوق الطبيعية ودعمتها، مثال ذلك: ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾ (الإسراء: ٧٠)، والآيات الكريمة التي جاءت في سورة الهمزة، التي أدانت الهمز واللمز والانتقاص من الآخرين.

وفي ما يتعلَّق بالحق الشخصي أشار تعالى إليه بقوله: ﴿**وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً**﴾ (الحجرات: ١٢)، وكذا قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ❖ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَداً فَلاَ تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ**﴾ (النور: ٢٧ ـ ٢٨).

وقد جاء تناول حقّ الحرّية بمعنى حقّ الإنسان بالصحة النفسية وراحة البال واطمئنان الروح على لسان الإمام الصادق عليه السلام بقوله: «طلبتُ فراغ القلب فوجدتُه في قلّة المال»[٩٦].

وفي روايةٍ عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال فيها: «حقُّ الولد على الوالد أن يحسن اسمه» يمكن أن يفهم منها حقّ الاسم والنسب.

وكذلك يمكن العثور على موارد عديدة من مصادر الحقوق التكوينية والطبيعية في ملاكات نظام التشريع واستنباط الحكم، بعد الالتفات إلى ارتكاز عالم التشريع على عالم التكوين في الفقه الإمامي، فقد ذكر الشيخ النائيني عند

تعرضه إلى أصل الإباحة وحرّية الإرادة ما يلي: «قبل أن تشيع تعاليم وقوانين الشرع تعارف لدى بني البشر الحرّية وممارسة الإرادة الإنسانية إزاء الأشياء الموجودة في الطبيعة»[٩٧].

ومن النماذج الأخرى هو اعتبار جميع الأحكام الاضطرارية قائمة على صيانة الحقوق الذاتية والطبيعة حين الاضطرار، فإن صيانة حياة الإنسان أو المحافظة على أحد حقوقه الذاتية والضرورية الأخرى هو أمر ضروري، من قبيل: الكرامة وماء الوجه، أو تلك الحقوق المنوطة بأداء فعلٍ منهيّ عنه بمقدار رفع الضرورة.

وبعبارةٍ أخرى: إن الفقهاء، سواء كانوا إمامية أو من فقهاء أهل السنّة، يقولون بوجود المصالح والمفاسد الـ (نفس أمرية) في الحقوق والأحكام، وهم يعتقدون أن المصالح الضرورية للإنسان التي جاءت نتيجة الاستقراء في الشريعة هي خمس مصالح، وليست الحقوق الذاتية والتكوينية في الواقع إلاّ عبارة أخرى عن تلك المصالح الخمسة، وأما سائر الحقوق الاعتبارية والوضعية فقد جاءت للمحافظة على هذه المصالح الضرورية وصيانتها، وهذه المصالح الخمسة هي: ١ـ مصلحة الدين والاعتقادات الطائفية، ٢ـ المحافظة على النفس والسلامة البدنية والروحية، ٣ـ الكرامة وماء الوجه، ٤ـ القوّة العاقلة والمرتكزات العقلية، ٥ـ مصلحة مال الإنسان وممتلكاته. يشار إلى أن البعض أضاف مصلحة أخرى إلى هذه المصالح، وهي: مصلحة المحافظة على استمرار الأجيال اللاحقة[٩٨].

ومن الملاحظ أن طائفةً من هذه المصالح مرتبطة بالبعد المادي للوجود (مثل: مصلحة حفظ المال، ومصلحة حفظ الجيل، ومصلحة سلامة البدن)؛ وطائفة أخرى متعلق بالبعد غير المادي (مثل: المصلحة في المحافظة على كرامة الإنسان وماء وجهه، والمحافظة على سلامة العقل ومسلّماته البديهية الفكرية، والحفاظ على الدين وعقائده الأساسية، وضرورة العناية بالبُعْد الروحي والنفسي ونقاء الباطن)، وهي نفسها التي ستكون حقوق الإنسان المعنوية في مقابل الحقوق المادية التي أُشير إليها عند تعريف الحقّ المعنوي.

وجاء في المصادر الإسلامية جملة من الآيات والروايات التي حثَّتْ على صيانة هذه المصالح التي استقرئت من جملة المصالح العامة، وأقرّت بوجود حق الحياة

المعنوي[99]، بمعنى المحافظة على النشأة الروحانية في هذا العالم، وحق الكرامة الذاتية والنسبية[100]، وحقّ العبودية. ولكنْ في مقام بيان هذه المسألة لم يتعرَّض الفقه لشرحها بشكلٍ مستقلّ، ولم يجعل للحق الذاتي والتكويني بحثاً منفصلاً. ويمكن إرجاع ذلك إلى سببين ذُكرا في نظرية الحقوق الفطرية للأستاذ مطهري، وهما:

**السبب الأوّل**: بعد أن لاحظ البعض رسالة الفقه اعتقد أن الحقوق التكوينية والفطرية، رغم علاقتها بالفقه، فإن بحثها يقع على عاتق فلسفة الإسلام الاجتماعية، وليس على عاتق الفقه[101]. وهذا اللون من الفسلفة يهتمّ بطبيعة رؤية الدين وفهمه لقواعد الحياة الاجتماعية، والتي من جملتها: منظومة الحقوق المعنوية والطبيعة والأساسية للبشر، على أساس جملةٍ من القواعد الرصينة والأصول العقلائية ـ والتي منها: أصالة الغائية ـ كجزءٍ من الموضوعات المحورية التي تبحثها هذه الفلسفة، وبعبارةٍ أخرى: يمكن القول عند مقارنة هذه الفلسفة بالفلسفة المادية لدى الغرب: إن فلسفة الإسلام الاجتماعية تقوم على أساس الحقوق الفطرية ببيان المنطق الرباني، والفلسفة الاجتماعية في الإسلام تتيح لكل إنسان تطأ قدمه هذا العالم الحقّ، ولو بالقوة.

إن الله فاعل من دون غرضٍ وغاية، بل غايته ذاته ونفسه. أجل، ما هو معلل إنما هو فعله الذي ينتهي لغايةٍ وهدف، والحقوق الإلهية صادرة من الإرادة التكوينية للباري تعالى، وهي ليست موضوعةً للميدان والمجال التشريعي. ومعلومٌ أن مجال بحث الحقوق التشريعية هو الفقه. من هنا فإن الحقوق الإلهية لا تكون في مقابل الحقوق الفطرية، بل هي عين الحقوق الطبيعية والتكوينية، وبعبارةٍ أخرى: إن الغائية الإلهية تختلف عن الغائية البشرية، من هنا فإن فلسفة الغرب المادية، ورغم إشارتها إلى الحقوق الفطرية للإنسان؛ ولكن بسبب عدم معرفتها واعتقادها بأصل غائية وقصدية القادر تعالى، لم تصل إلى تفسيرٍ صحيح لها؛ لأن الفلسفة المادية معنية بتفسير وبيان العلاقة الفاعلية، إلاّ أن فلسفة الإسلام الاجتماعية، وبالإضافة إلى عنايتها بالعلاقة الفاعلية، تهتمّ بالعلاقة الغائية أيضاً[102].

ومن هنا عندما يدور الحديث حول الحقّ المعنوي في العلوم والقضايا الدينية، سواء كانت في باب الحكمة النظرية أم العملية، فيمكن أن يتصور له معنيان:

**الأوّل**: معناه التكويني، وما يتعلَّق بالقضايا التكوينية للعالم؛ **والثاني**: ما يتعلق بالقضايا القِيَمية والاعتبارية، الأمر الذي أشار إليه الباري تعالى بقوله: ﴿**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ**﴾ (التغابن: ٣)، وقوله: ﴿**وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٤٢)، وكذا ما ورد في معنى الحقّ التكويني، في الآية ٥٣ من سورة يونس، وقوله تعالى كذلك: ﴿**وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ**﴾ (الذاريات: ١٩).

**السبب الثاني**: إن طبيعة العلاقة والارتباط بين نظام التشريع والتكوين بحيث يطلق عنوان الحقّ بالنسبة إلى الحقوق التكوينية والتشريعية على نحوٍ يشبه الاشتراك اللفظي، وليس على نحو الحقيقة أو الاعتبار[١٠٣]، بمعنى أن الحقين ليسا في عرض واحد حتّى يلاحظا في علم الفقه بنحوٍ واحد؛ لأنه وعلى ضوء الحقوق الطبيعية يمكن أن تكتشف الفلسفة الكثير من ضوابط وأسرار الشريعة، وبذلك يمكنها من خلال الوقوف على قواعدها تبيين الحقوق المستحدثة.

مثال ذلك: البحث في الأصول المهمّة، مثل: قاعدة لا ضرر، وتطويعها من خلال مراجعة الحقوق الطبيعية والفطرية؛ وذلك لأنه على ضوء قواعد الحقوق الطبيعية لقاعدة: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» يمكن الرجوع إلى الفطرة وإمضاء الحقوق الفطرية[١٠٤]، ولا سيَّما عند ملاحظة عدم الحقّ لأي أحد أن يسلب الحقوق الفطرية أو يلغيها، أو يتم من خلال هذه القاعدة التضييق على مَنْ يسبِّب ضرر المسلمين ومزاحمتهم، كما ورد التقييد الذي حصل لسمرة بن جندب جرّاء ما فعله في إضرار الرجل الأنصاري.

من هنا يلاحظ أنه لم يتمّ تناول نفس الحقوق التكوينية بعيداً عن الحقوق التشريعية في الفقه، ولكنّ هذا لا يعني أن هناك تضارباً مع مشروعية هذه الحقوق وبيان أحكامها وحدودها في الفقه. كذلك فإن منع قتل النفس أو حظر المثلية أو المنع من سلب عامّة حقوق الاستمتاع وخصوصية السكن والقضايا الشخصية وأحكام إهداء الأعضاء والزواج والكثير من الأحكام الفقهية هي في صدد بيان الحدود وجزئيات الحقوق الطبيعية، وفي موارد أخرى يكون الشارع في صدد تقييد وتقويض حقوق الفرد التكوينية؛ بسبب سوء سلوكه في تجاوزه على الحقوق الذاتية للآخرين، من قبيل: حق القصاص وحق القذف وحق اللعان وحق الإيلاء ومشروعية حقّ الدفاع

ونحوه.

ولكنْ يمكن الاعتماد على قاعدة الإلزام بالعهد التي تعتمد عليها جميع العقود والمواثيق المتعلقة، وملاحظتها في الحقوق الطبيعية بشكلٍ أَوْلى، واعتبار الحقوق الذاتية والتكوينية جزءاً من الحقوق الاعتبارية، غاية ما في الأمر أنه في الحقوق غير الذاتية يكون المعتبر هو نفس الحقّ (سواء كان من قبل الشارع أو من قبل المقنِّن)، وأما في الحقوق الذاتية يكون موضوع الحقّ هو مجعول الطبيعة وعالم التكوين.

وعلى هذا المبنى سوف لا يكون ما ذهب إليه البعض[١٠٥]، من أن التلازم بين الحقّ والتكليف إنما يقع في الحقوق الاعتبارية القابلة للتصوُّر، وأن الحقّ التكويني غير مستلزم للتكليف، صحيحاً.

لذلك يبدو بعد الالتفات إلى اختلاف الحق الماهوي في الفقه، الذي يمثِّل دائرة الإرادة التشريعية للباري تعالى، عن الحقوق الذاتية والتكوينية أنّه لا يمكن أن تكون الأخيرة من الحقوق المعنوية، ومن ثم جزءاً من الحقوق الذاتية والأساسية للبشر، ومعنى أن تكون حقّاً شرعياً هو أن تكون جزءاً من الحقوق الشرعية المتداولة والمبينة والمقبولة في علم الفقه.

ولكنْ من المؤكَّد أن الحقوق المعنوية، بعد ملاحظة ابتناء عالم التشريع على عالم التكوين، تتمتع بتبرير شرعي ومشروعية تامّة. كما أشارت إلى هذه الطائفة من الحقوق التعاليم الدينية. من هنا فقد حظيت هذه الطائفة بالعناية والاهتمام من خلال جملة من الأحكام الفقهية، كما أشير إلى ذلك. ولكنْ يبدو أنه ليس من الضروري أن تنطبق عليها جميع أحكام وخصوصيات الحق الشرعي، والتي منها قابليتها للإسقاط والنقل والإرث ونحو ذلك.

وهنا يمكن القول: مع ملاحظة التقسيم الذي ذكر في ذيل الحقوق المعنوية في تصنيف هذا الطيف من الحقوق فإنّ منها الحقوق المعنوية، التي تنقسم بدورها إلى: حقوق ذاتية؛ وحقوق تبعية. وعلى ضوء ذلك يمكن تطبيقها بشكلٍ تفصيلي، وليس بشكلٍ مطلق على الحقوق المعنوية، على نحو أن المجموعة التي تُعَدّ جزءاً من الحقوق المعنوية الذاتية غير قابلة للإسقاط، ودائرة إسقاطها إنما تتشخّص من قبل الشارع في

إطار تشخيص أحكام القصاص والقتل، والقذف واللعان والإيلاء والقضايا الشخصية، ومنع المثلية، والحيلولة دون السلب الكلي لحقوق الاستمتاع، ومشروعية حقّ الدفاع.

وأما مجموعة الحقوق المعنوية التَّبَعية، التي تكون خصوصياتها خصوصيات إثباتية ووضعية، فستكون قابلةً للإسقاط. وهذه الحقوق يمكن تقسيمها إلى:

١ـ مخترعات شرعية، كحقّ القسم، وحقّ الاستحلاف، وحقّ الحضانة (على مبنى مَنْ يقول بأنه حقّ وقابلٌ للإسقاط)، وحق الخيار، وحق الشفعة (على مبنى مَنْ يقول: إن متعلَّق كلا الحقين ليس هو العين، بل إنهما من جملة الحقوق المعنوية، وهما نوع من الحقوق التبعية[١٠٦])، وحق المشاورة في العقد، وحق حبس الزوجة (على مبنى مَنْ يرفض كون ذلك من الأعيان[١٠٧]).

٢ـ الاعتبارات المحضة القائمة على المصالح الاجتماعية والأعراف وسيرة العقلاء، من قبيل: حق حذف اسم الزوج من البطاقة الشخصية للمطلَّقة البكر، وحق إذن الزوجة الأولى في تعدُّد الزوجات، وحقّ إجازة النساء الحوامل واستمتاعها بالخدمات المقرّرة، ونحو ذلك.

## النتيجة

عند البحث عن خصائص الحق وبيان مميزاته وتشابهاته مع الحكم، وبعد عرض جملة من التفاسير والانتقادات الفقهية، يمكن تناولها في ثلاث أنواع من المعاني: ١ـ الحقّ في مقابل الحكم التكليفي، ٢ـ الحقّ الأعم من التكليفي والوضعي، ٣ـ الحقّ المنتزع من الحكم التكليفي أو الوضعي. ومن بين هذه المعاني يمكن القول: إن المعنى الأول، وهو بيان الحق باعتباره جزءاً من الأحكام الوضعية الترخيصية في مقابل الحكم التكليفي، هو الأقرب من سائر المعاني الأخرى، وله أن ينطبق على الأحكام والخصائص التي تقدمت حول مفردة ولفظ الحق.

في جميع البيانات الفقهية التي تقدّم استعراضها اعتبر الفقهاء الحق أمراً اعتبارياً. وهذا واضح من التعريف المختار، الذي اعتبر الفقهاء الحق فيه أمراً اعتبارياً، وهو نوعٌ من الأحكام الوضعية الترخيصية وغير اللزومية، وهو يفيد نوعاً من التسلُّط،

ويعود بالنفع لصاحبه، على نحو قابليته للإسقاط والتنازل. وأما في ما يتعلق ببيان المعاني التي ذكرت للحقوق المعنوية يمكن القول: إنها مجموعة من الحقوق التي تأتي لصيانة الشخصية والمحافظة عليها في أبعاد مختلفة، تولد مع الإنسان من بزوغ حياته، وهي حينما تكون متعلِّقة بالحكومة يطلق عليها حقوق الإنسان، وحينما تتعلق بالغرائز والميول الشخصية يطلق عليها الحقوق الشخصية، وأما لو كان الملاحظ فيها الهدفية والغاية فيمكن أن تنقسم إلى قسيمن: **الأوّل**: الحقوق المعنوية الذاتية؛ **والثاني**: الحقوق المعنوية التبعية.

وفي صدد بيان دور ومنزلة الحقوق المعنوية في تناول الحقّ الشرعي عند ملاحظة أنواع الحقوق المعنوية يمكن القول: إن هذه الطائفة من الحقوق المعنوية، والتي تُعَدّ جزءاً من الحقوق التبعية والوضعية والاعتبارية ليست محلاًّ للبحث؛ وذلك لأن ما هو المتيقَّن منها هو أنها جزءٌ من الحقوق الشرعية، وينطبق علها آثار وأحكام الحق، كحقّ القسم وحق القذف وحق خيار الاستشارة (استشارة شخص ثالث) ونحو ذلك من الحقوق التي تُعَدّ من المجعولات الشرعية، أو من قبيل: حق المرأة في الاقتراع ومشاركتها في مجالس الشورى (المادة الثامنة من الأصل الثالث من الدستور) والمنع من إفشاء أسرار الناس (المادة ٦٤٨ ق. م. ا المقرّ عام ١٣٧٥هـ.ش) ونحو ذلك من الحقوق التي تحسب حقوقاً قانونية. ولكنْ في ما يتعلَّق بتلك الطائفة من الحقوق المعنوية، التي تُعَدّ جزءاً من الحقوق الذاتية والتكوينية للبشر، عند ملاحظة الاختلاف الماهوي لموضوعة الحق في الفقه، والتي تشكِّل دائرة القصد التشريعي للباري تعالى، بمعية الحقوق التكوينية والذاتية، لا يمكن أن تنضوي هذه الطائفة من الحقوق تحت طائلة الحقوق الشرعية بآثارها وأحكامها الخاصة وقابليتها لجميع الخصوصيات المتعلقة بها. ولكنْ من المؤكَّد أنها حقوق معنوية، وخصوصاً عند ملاحظة نهوض الأحكام التشريعية في إطار الأحكام والظروف التكوينية التي تتمتع بمشروعية وتبرير فقهي، بمعنى أنها حقوقٌ جديرة بالاهتمام والعناية، وسيكون الأفراد ملتزمين برعايتها، كما إشارت إلى ذلك التعاليم الدينية في هذه الفئة من الحقوق، ولكنْ ليس بمعنى الالتزام بجميع أحكام وخصائص الحق الشرعي، والتي من جملتها: قابليته للإسقاط وانطباقه عليه، كالنقل والإرث ونحو ذلك.

## الهوامش

(١) مرتضى الأنصاري، المكاسب ٣: ٢٠ ـ ١٦، قم، المؤتمر العالمي لتكريم الشيخ الأعظم؛ محمد علي الأراكي، كتاب البيع ١: ١٠، قم، مكتبة إسماعيليان؛ محمد بحر العلوم، بلغة الفقيه: ٣٣، طهران، نشر محمد تقي آل بحر العلوم.

(٢) محسن الحكيم، نهج الفقاهة ١: ٦، قم؛ موسى النجفي الخوانساري، منية الطالب في شرح المكاسب (تقريرات النائيني) ١: ١٠٥، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي؛ محمد جعفر الجزائري (مروج)، هدى الطالب في شرح المكاسب ١: ٨٦، مؤسّسة دار الكتاب، قم.

(٣) انظر: روح الله الخميني، البيع ١: ٤٠، قم، مؤسسة إسماعيليان، ط٤؛ محمد علي التوحيدي، مصباح الفقاهة في المعاملات (تقريرات الخوئي) ٢: ٣٣٩ ـ ٣٤٢، ٤٦، ٦، بيروت، دار الهادي؛ بحر العلوم، بلغة الفقيه ١: ١٨ ـ ١٧.

(٤) انظر: الفتاوى الخاصة بمجموعةٍ من الفقهاء المعاصرين، كالخميني والخوئي والسيستاني والتبريزي وصافي الكلبايكاني، المتعلقة بحق التأليف والترجمة والطبع والنشر والحقوق المشابه لذلك، التي تُعَدّ حقاً فكرياً وجزءاً من الحقوق المعنوية للإنسان.

(٥) انظر: محمد جعفر جعفري اللنگرودي، مقدّمه عمومي علم حقوق: ٨٥، تهران، گنج دانش.

(٦) ابن منظور، لسان العرب ٢: ٩٤٠، بيروت، دار إحياء التراث العربي؛ الفيومي، المصباح المنير ١: ١٩٧، قم، مؤسسة دارالهجرة، ط١.

(٧) ابن سيده، المخصّص ٤: ٣٦٦، تحقيق: خليل إبراهم جفال، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١.

(٨) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن ٣: ٧، قم، دارالهجرة، ط١.

(٩) الجرجاني، التعريفات: ٧٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

(١٠) الطريحي، مجمع البحرين ٥: ١٤٦، طهران، المكتبة المرتضوية، ط٣؛ ابن منظور، لسان العرب ١٠: ٤٩؛ ٣: ٢٥٦ ـ ٢٥٥؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ١٧ ـ ١٥، قم، منظمة التبليغ الإسلامي.

(١١) أبو علي سينا، الإشارات والتنبيهات ٣: ٩، طهران، المطبعة الحيدرية.

(١٢) ابن منظور، لسان العرب ٢: ٩٤١؛ محمد رواس قلعه جي، معجم لغة الفقهاء (عربي إنجليزي فرنسي) ١: ١١، بيروت، دار النفائس، ط١.

(١٣) الفيومي، المصباح المنير ١: ١٩.

(١٤) مسعود جبران، معجم ألفبايي الرائد ١: ٦٨٩، ترجمه: رضا أترابي نجاد، مشهد، ط٢.

(١٥) الفيروزأبادي، القاموس المحيط ٣: ٢١٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي؛ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ٢٥: ١٦٦ ـ ١٦٧، بيروت، دار الهداية.

(١٦) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٤١٤، تحقيق: محمود محمد الطناحي، قم، مؤسسة إسماعيليان، ط٤.

(١٧) الفيومي، المصباح المنير ١: ٥٥؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ٨١، ١٥.

(١٨) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن ٣: ١٢٥.

(١٩) حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٢: ٢٦١، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

(٢٠) الحكيم، نهج الفقاهة ١: ٨.

(٢١) التوحيدي، مصباح الفقاهة ٢: ٤٧.

(٢٢) انظر: محمد حسين الغروي الإصفهاني، حاشية المكاسب ١: ٣٨، قم، پايه دانش.

(٢٣) الحكيم، نهج الفقاهة ١: ٨؛ محمد كاظم اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٥٥، قم، مؤسسة إسماعيليان.

(٢٤) علي الإيرواني، حاشية كتاب المكاسب ٢: ٢، قم، طبع: باقر الفخّار الاصفهاني.

(٢٥) انظر: أبو القاسم گرجي، مقاله حق وحكم وفرق ميان آنها، فصلنامه مطالعات حقوقي وقضائي، العدد ١: ٢٩ ـ ٣٨.

(٢٦) بحرالعلوم، بلغة الفقيه ١: ١٨ ـ ١٧.

(٢٧) النجفي الخوانساري، منية الطالب في شرح المكاسب (تقريرات النائيني) ١: ١٠٦ ـ ١٠٥؛ الجزائري، هدى الطالب في شرح المكاسب ١: ٨٦؛ اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٥٥.

(٢٨) الأنصاري، المكاسب ١: ٢٢٣.

(٢٩) انظر: الغروي الإصفهاني، حاشية المكاسب ١: ٣٦ ـ ٢٧.

(٣٠) أحمد الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٦٩، طهران، مكتبة الصدوق، ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة: ٣١ ـ ٣٠، قم، مكتبة الإمام أمير المؤمنين.

(٣١) انظر: التوحيدي، مصباح الفقاهة ٢: ٣٣٩ ـ ٣٤٢.

(٣٢) جوادي الآملي، حقّ وتكليف در إسلام: ٢٥، قم، انتشارات إسراء، ط٢.

(٣٣) الخميني، البيع ١: ٤٩ ـ ٤.

(٣٤) انظر: أبو الفضل موسويان، ماهيّت حقّ: ٦٨، مؤسسه تنظيم ونشر آثار إمام خميني.

(٣٥) النجفي الخوانساري، منية الطالب في شرح المكاسب (تقريرات النائيني) ١: ٤٢.

(٣٦) الأنصاري، المكاسب ٣: ١٦ ـ ٢٠.

(٣٧) انظر: الأراكي، كتاب البيع ١: ١٠؛ بحر العلوم، بلغة الفقيه: ٣٣.

(٣٨) النجفي الخوانساري، منية الطالب في شرح المكاسب (تقريرات النائيني) ١: ٤٢.

(٣٩) الخميني، البيع ٤: ٢٠٢.

(٤٠) ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة: ٢٨.

(٤١) الغروي الإصفهاني، حاشية المكاسب ١: ٤١.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) الحكيم، نهج الفقاهة ١: ٦.

(٤٤) انظر: النجفي الخوانساري، منية الطالب في شرح المكاسب (تقريرات النائيني) ١: ١٠٥؛ ١٩. الجزائري، هدى الطالب في شرح المكاسب ١: ٨٦.

(٤٥) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٥٥؛ بحر العلوم، بلغة الفقيه ١: ١٣ ـ ١٤.

(٤٦) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٥٥؛ الآخوند الخراساني، حاشية المكاسب: ٤، طهران، وزارة الثقافة الاسلامية، ط١.

(٤٧) أحمد الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٦٩.

(٤٨) الخميني، البيع ١: ٤٥ ـ ٤١؛ الأنصاري، المكاسب: ٧٩.

(٤٩) ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة: ٢٨.

(٥٠) محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقع ٢: ٢١٢، طهران، صدرا.

(٥١) انظر: الخميني، البيع ١: ٤٠.

(٥٢) الخميني، البيع ١: ٤٤.

(٥٣) انظر: التوحيدي، مصباح الفقاهة ٢: ٦.

(٥٤) التوحيدي، مصباح الفقاهة: ٥٢.

(٥٥) محمد جواد فاضل اللنكراني، رسائل في الفقه والأصول: ٣٥٥، قم، تحقيق ونشر مركز الأئمة الأطهار.

(٥٦) جواد التبريزي، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب ٢: ١٣، قم، مكتبة إسماعيليان؛ وانظر كذلك: الحائري، فقه العقود ١: ١٣٧ ـ ١٣٦.

(٥٧) جواد التبريزي، المصدر السابق.

(٥٨) مثلاً: لا فرق بين جواز قتل المشرك (كحكم تكليفي) بسلطان وليّ الدم وبين قتل الجاني (كحق وضعي شرعي)، سوى أن الأول غير قابل للإسقاط، والثاني قابل له.

(٥٩) انظر: التوحيدي، مصباح الفقاهة ٢: ٤٦؛ بحر العلوم، بلغة الفقيه ١: ١٨ ـ ١٧.

(٦٠) بحر العلوم، بلغة الفقيه ١: ١٩.

(٦١) جوادي الآملي، حقّ وتكليف در إسلام: ٢٥.

(٦٢) التوحيدي، مصباح الفقاهة ٢: ٣٣٩ ـ ٣٤٢.

(٦٣) محمد هادي الطهراني، رساله إي حقّ وحكم، فصلنامه مفيد، العدد ٤: ١٧١، تصحيح: نعمة الله صفري فروشاني.

(٦٤) التوحيدي، مصباح الفقاهة: ٣٣٩ ـ ٣٤٢.

(٦٥) الآخوند الخراساني، حاشية المكاسب: ٤؛ الغروي الإصفهاني، حاشية المكاسب: ١٠.

(٦٦) الخميني، البيع ١: ٤٠.

(٦٧) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٥٥؛ بحر العلوم، بلغة الفقيه ١: ١٣ ـ ١٤؛ النجفي الخوانساري، منية الطالب في شرح المكاسب (تقريرات النائيني) ١: ١٠٦؛ علي الإيرواني، حاشية كتاب المكاسب ١: ٢٢.

(٦٨) الأنصاري، المكاسب ٣: ٢٠ ـ ١٦؛ الأراكي، كتاب البيع ١: ١٠: «إنّ الحقّ عبارة عن السلطنة المتعلقة بالمال، وليس بمال...»؛ بحر العلوم، بلغة الفقيه: ٣٣: «وأما الحق فهو يطلق مرّةً في مقابل الملك؛ وأخرى ما يرادفه...».

(٦٩) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول ١: ١٠٠، النجف، مطبعة النعمان، ط٣؛ عبد

الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٣٩٧، قم، مؤسسة أم القرى، ط٤.

(٧٠) الغروي الإصفهاني، رسالة في تحقيق الحق والحكم: ٤٦، قم، أنوار الهدى؛ وانظر كذلك: الحكيم، نهج الفقاهة: ٨، اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٥٥.

(٧١) محمد حسين آل كاشف الغطاء، تحرير المجلة ٢: ١٤١، قم، مكتبة الفيروزأبادي.

(٧٢) الغروي الإصفهاني، رسالة في تحقيق الحق والحكم: ٤٦.

(٧٣) انظر: أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني ٨: ٢٧٨، ط٢، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية؛ عبد السلام داوود العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: طبيعتها ووظيفتها وقيودها ١: ١٤٢، بيروت، مؤسسة الرسالة.

(٧٤) انظر: محمود الهاشمي الشاهرودي، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ٣: ٣٤٠، ط١، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت(ع)، قم.

(٧٥) أحمد السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي ١: ١٩، بيروت، الدراسات الإسلامية.

(٧٦) محمود الهاشمي الشاهرودي، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ٣: ٣٤٠.

(٧٧) السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي ١: ١٩.

(٧٨) مثال ذلك: انظر: لطف الله الصافي الگلپايگاني، معارف دين ٢، بعد سؤال ٢٤، نشر آثار صافي گلپايگاني؛ لطف الله الصافي الگلپايگاني، حقوق مالكيتهاي فكري، فصلنامه رهنمون، العدد ٢ ـ ٣: ٢٠٧ ـ ٢٠٩.

(٧٩) أبو القاسم نقيبي، نظريه جبران خسارت به حقوق معنوي كودك، فصلنامه فقه وحقوق خانواده، العدد ٣٣: ٨٨ ـ ١١٥.

وتجدر الإشارة إلى أن القوانين في إيران لا تستخدم عبارة الحقوق المتعلقة بالفرد، ولكنْ جاء هذا الاصطلاح في أدب وتراث القوانين والحقوق الإيرانية (انظر: صفايي، ١٣٨٨، ١٥؛ أميري قائم مقامي، ١٣٧٨، ١، ٢٩ ـ ٣٥؛ سلطاني نژاد، ١٣٨٠، ٦٣؛ پروين، ١٣٨٠، ٢٠ ـ ٢٨). وقد أشير إلى بعض أهم مصاديق القوانين المتعلقة بالشخصية بمفردات من قبيل: النفس أو الروح والسلامة أو الصحة والحرية والحيثية والشهرة التجارية.

(٨٠) للاطّلاع أكثر يمكن مراجعة ما جاء في تفصيل الآراء المتعلقة بمقالات أخرى دوّنها الكاتب واخرون: علي قراملكي، فاطمه قدرتي، سعيد نظري توكلي، معناشناسي حق معنوى در گفتمان حقوقي إسلام وإيران، العدد ٩: ١٦١ ـ ١٩٠.

(٨١) انظر: جوادي الآملي، حقّ وتكليف در إسلام: ٢٥؛ جعفرى اللنگرودي، مقدمه عمومي علم حقوق: ٨٥.

(٨٢) انظر: اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٥٦؛ علي الإيرواني، حاشية كتاب المكاسب ١: ٢٢.

(٨٣) انظر: نظريه حقوق فطري شهيد مطهري في: مرتضى مطهري، بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي: ٢٧٨، ط١، طهران، انتشارات حكمت؛ مرتضى مطهري، ياد داشت هاي أستاد مطهري ٣: ٢٣٩، ط٢، طهران، انتشارات صدرا مظهر؛ كذلك انظر بالنسبة إلى آراء الفقهاء المتعلقة بحقوق الطباعة والنشر: فاضل لنكراني، جامع المسائل ١، س ١٤١٩؛ مكارم شيرازي، استفتاءات ١، السؤالان

١٦٩٧ و١٦٢٤.

(٨٤) انظر: محمد حسين الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم (أصول الفسلفة والمنهج الواقعي) ٣: ٢٥١ ـ ٢٥٠، ٢٦٤ ـ ٢٦٢.

(٨٥) انظر: مطهري، بررسى إجمالي مباني اقتصاد إسلامي: ٢٧، ٤٢، ٢٧٨؛ مطهري، ياد داشتهاي أستاد مطهري ٣: ٢٣٩.

(٨٦) جوادي الآملي، حقّ وتكليف در إسلام: ٢٥؛ الخميني، البيع: ٤٩ ـ ٤؛ أبو الفضل موسويان، ماهيّت حق: ٦٨.

(٨٧) الموقع الرسمي للسيد السيستاني؛ وفي هذا السياق يمكن مطالعة رأي الشيخ التبريزي، انظر: التبريزى، ١٤٢٢، ج٥، س ٧٠٦.

(٨٨) انظر: ضميمة فصلنامة رهنمون، مدرسة عالي شهيد مطهري، ١٣٧١، العدد ٢ ـ ٣: ٢٠٨ ـ ٢٠٩؛ حميد آيتي، حقوق آفرينشهاي فكري: ٧١ ـ ٧٢، طهران، نشر حقوقدان.

(٨٩) مكتب الشيخ بهجت، نقلاً عن:

http://www.tebyan.net/newindex.aspx?pid=150146

(٩٠) الخوئي، المسائل والردود: ١٢٣.

(٩١) الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٦٢٥ ـ ٦٢٦، فرع ٣، ٤، ٥، نجف، مطبعة الآداب.

(٩٢) انظر: محمد موسوي بجنوردي، «ميزگرد پيرامون حقوق مالكيتهاي فكري»، صحيفة همشهري، العدد ٥٩٥: ١١، الثلاثاء ٢٠ دي؛ ضميمه فصلنامه رهنمون، ١٣٧١: ٢٠٨ ـ ٢٠٩؛ محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي: ٤٥، الأردن، دار النفائس.

(٩٣) انظر: الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٦٢٥ ـ ٦٢٦، قم، دارالمكتبة العلمية.

(٩٤) فاضل اللنكراني، جامع المسائل ١، س ١٤١٩.

(٩٥) مكارم الشيرازي، استفتاءات ١، س ١٦٩٧ و١٦٢٤.

(٩٦) حسين النوري، مستدرك الوسائل ١٢: ١٧٤، ح١٣٨١٠، ط٢، بيروت، موسسه آل البيت.

(٩٧) محمد علي الكاظمي الخراساني، فوائد الاصول ٣: ١١٩. قال الشيخ الطوسي والأخباريون وأهل السنة (الظاهرية) والشيعة والأشاعرة، بعد ملاحظة القواعد الكلامية الخاصة بهم، قالوا بالتوقف في أصل الحرية والإرادة، ونظرية أصالة الوقف في مقابل أصالة الإباحة، انظر: (محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٨، ٧٨، ٨٢؛ يوسف البحراني، الدرر النجفية: ٢٥؛ ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام ١: ٤٧ فما بعد؛ ٢: ٨٧٠). وقد نسب بعض علماء الحنفية هذا الرأي إلى الحنفية أيضاً (ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة: ٦٦).

(٩٨) انظر: الهاشمي الشاهرودي، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ١١: ٣٧٢؛ أحمد الجندي، أصول الإجراءات الجزائية في الإسلام ٧: ٨٦، جامعة القاهرة، مصر.

(٩٩) أشارت الآية ٦٧ من سورة النحل والآية ١٥٤ من سورة البقرة إلى أن الانسان يتمتع بنوعين من الحق في الحياة: مادي؛ ومعنوي.

(١٠٠) إن الكرامة الذاتية على ضوء ما يرى الإسلام هي موهبة من طرف الباري تعالى، كنعمة العقل

والوجدان: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠، الحجر: ٢٩). والكرامة النسبية تتعلق بالمؤمنين التي ترتبط بمنازل القرب من الله. يقول الإمام عليؑ: «إن المومن أعظم حرمة عند الله وأكرم علواً من ملك مقرب» (المجلسي، بحار الأنوار ٦٧: ٧٢)، ويقول الإمام الصادقؑ: «المؤمن أعظم حرمة من الكعبة» (بحار الأنوار ٦٧: ٧١)، وجاء في الآية ١٣ من سورةالحجرات: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، وفي كتاب ٥٣ من نهج البلاغة يخاطب الإمام عليؑ مالك الأشتر معتبراً التقوى هي المائز بين الرعية وأبناء الوطن الواحد.

(١٠١) مطهري، بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي: ٢٤٠ ـ ٢٣٨.

(١٠٢) للاطّلاع أكثر في القواعد والأصول النظرية للحقوق الطبيعية في الفلسفة الاجتماعية للإسلام انظر: محمد حسين الطالبي، منشأ وخاستگاه حقّ بشر، فصلنامه معرفت فلسفي، العدد ١٦: ١٩٣ ـ ٢١٨؛ مطهري، بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي؛ سيد أمر الله الحسيني، أصول نظريه حقوق فطري در أنديشه أستاد مطهري، مجله فقه أهل بيت، العدد ٥٢: ١٣٩ ـ ١٠٦.

(١٠٣) مطهري، بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي: ٢٤٠ ـ ٢٣٨.

(١٠٤) انظر: مطهري، ياد داشت هاي أستاد مطهري ٣: ٢٥٢.

(١٠٥) سيد محمود نبويان، حق وچهار پرسش بنيادين: ٢١٥، طهران، نشر موسسه آموزشى پژوهشي إمام خميني.

(١٠٦) انظر: الحكيم، نهج الفقاهة ١: ٦؛ وكذا مستمسك العروة الوثقى ٤: ٥٢ ـ ٤٦؛ ١٤: ٥٥٤ ـ ١٤؛ اليزدي، حاشية المكاسب ٢: ٨٠؛ محمد حسين الغروي الإصفهاني، كتاب الإجارة: ١١٥.

(١٠٧) ذهب بعض الفقهاء والحقوقيين إلى أن حق الحبس هو نوعٌ من الحق العيني. انظر: الزرقاء، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي: ٤٨؛ وهبة مصطفى الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته ٤: ٤١٥؛ في مقابل مَنْ يقول بعدم كون هذا الحق من الأعيان، انظر: ناصر كاتوزيان، حقوق مدني، قواعد عمومي قراردادها ٤: ١٠٥؛ علي آراد، مهريه: ٦٩؛ ولمطالعة الدراسات المتعلقة بعينية حق الحبس أو دينيته انظر: محمد رضا قنبري، مجموعه مقالات حقوقي: ١٠٦.

# وقف الوقت

## مطالعةٌ فقهية أوّلية في وقف المنفعة والعمل التطوّعي

**الشيخ حيدر حب الله**

### تمهيدٌ في مفهوم وقف الوقت وأهمّيته

الوقف عملٌ خيريّ ينطلق الإنسان فيه من السعي لخدمة القِيَم والمُثُل والإنسان الآخر؛ لتتعاون الجهود وتتضافر الأعمال في سبيل الوصول إلى عيشٍ أفضل ونمط حياة كريمة.

لا يقف الوقف عند حدود، فليس الوقف حِكْراً على المشاريع الدينيّة الخالصة، رغم أهمِّيتها البالغة، كوقف المساجد والأماكن الدينيّة أو ما يعود ريعه إليها، بل إنّه يتّجه بشكلٍ رئيس أيضاً لخدمة الإنسان المحتاج، ورفع مستوى العيش عند عموم الناس، حتى أنّ الوقف يتخطّى في الثقافة الإسلاميّة حدود الإنسان، ليكون متعلِّقاً بالحيوانات والنبات، كوقف الاصطبلات وأماكن الخيول والأراضي والعقارات للحيوانات الضالّة، مما هو مشهورٌ في التاريخ الإسلامي. واليوم يمكن للوقف أن يستوعب هذا كلّه، فتوقف العقارات أو الأراضي أو غيرها لحيوانٍ أو نبات مهدَّد بالانقراض تحتاجه الطبيعة، ويعود في نهاية المطاف بالخير على الإنسان عموماً، ولو كان هذا الخير كامناً في عنصر الجمال والتنوُّع في الطبيعة الخلابة، بل يمكن للوقف اليوم أن يُثمر دعماً كبيراً للأنشطة الفنيّة والعلميّة والفكريّة والتربويّة بمختلف أوجهها وأشكالها.

إنّ فكرة الوقف لا تقف عند حدود الأنماط القديمة التي كان يعرفها أسلافنا، ممّا احتاجوه في عصرهم وزمانهم، بل هي تتطوّر تبعاً لتطوُّر آليّات الاستثمار والانتفاع والريع، وتبعاً أيضاً لأنواع الحاجات والضرورات المستجدّة.

أحد أشكال الوقف اليوم، التي تثير الانتباه وتطرح نمطاً مستحدثاً من أنماط الوقف، هو وقف الوقت، الذي أخذ بالحضور والتزايد في غير بلدٍ إسلاميّ، وخاصّة البلدان الخليجيّة، وبالأخصّ الكويت. فوقف الوقت هو نوعٌ من تقديم الإنسان لوقته ـ والوقت في الإسلام له مفهومٌ عظيم وقيمة بالغة ـ في سبيل العمل الخيري والتطوّعي لخدمة الإنسان الآخر وخدمة القِيَم والرقيّ والدين. إنّ الوقت قيمةٌ كبيرة في حدّ نفسه، والإنسان الذي يملك هذا الوقت يملك رصيداً كبيراً بإمكانه تقديمه للمجتمع. من هنا جاءت فكرة وقف الوقت، والتطوّع به ـ فإنّ المتطوِّع من أكثر الأفراد إحساساً بما يعاني منه الآخرون ويحتاجونه ـ بما يمكنه أن يوسّع من دائرة الواقفين الذين لن يجمدوا على أصحاب الأموال أو الثروات، بل سيتمكّن عموم العمّال والموظّفين في مختلف القطاعات من المساهمة في العمل الوقفي، ما دام هذا الوقت ملكهم، وما دامت الطاقة المودعة فيهم ترجع إليهم، وما داموا متنوّعين جدّاً في خبراتهم التي يمكن للآخرين الانتفاع بها، ليقدِّموها في سبيل عمل الخير بما ينهض بالمجتمع ويرتقي بالناس. فلا يحتاج وقف الوقت لصرف العمر كاملاً في شيءٍ، بل يمكنه أن يصل حدّ تخصيص ساعةٍ أو نصف ساعة من يومٍ أو أسبوع، ليكون ملكاً للمجتمع يسخِّره في الخدمة العامّة في هذا الإطار.

هذه هي الفكرة التي تتصل بوقف الوقت. وهي فكرةٌ تقوم في عصرنا الحاضر على أنّ الدول لم تَعُدْ قادرةً على تغطية كلّ الأمور في المجتمع، فلا بُدَّ من تعاون المجتمع المدني والقطاع التطوّعي مع الدولة والقطاع الاقتصادي والإعلامي؛ لتحقيق النهضة المنشودة في بناء الأمم، بل سيساهم وقف الوقت والمنافع في تطوير الحركة الاقتصاديّة من إطار الاستهلاك إلى إطار الإنتاج. بل إنّ فكرة وقف الوقت والانخراط نتيجة الوقف في العمل التطوّعي من منظورٍ قربي إلهي يساعد على الدمج بين مفهوم الخدمة الاجتماعية والعامّة ومفهوم العبادة في المنظور الديني؛ لإخراج مفهوم العبادة من الانحصار في إطاره الفردي، ليكون أوسع من ذلك.

## من وقف الوقت إلى وقف المنفعة، إعادة إنتاج المصطلح

لم تَغِبْ فكرة وقف الوقت عن الفقه الإسلامي، رغم حداثة المصطلح، ففي

الموروث الفقهي والقانوني عند المسلمين مفهومٌ يتماهى مع فكرة وقف الوقت، فإذا كان وقف الوقت هو تخصيص وقت معيَّن من العمر، ليكون الإنسان فيه في خدمة مشروع خيري أو تطوّعي، وهي بالأصل فكرةٌ ترجع لقيمة العمل التطوّعي، وخاصّة للشباب، فإنّ جوهر جعل الوقت موقوفاً هو جعل منفعتك في هذا الوقت وَقْفاً، لأنّ الوقت مجرّداً لا معنى لوقفه. وهذا ما يدخلنا في إشكاليّة المصطلح، فإنّ الوقت القادم غير مملوك، بل غير موجودٍ أساساً، والزمن بما هو زمنٌ ربما يناقش الباحثون في إمكانيّة إخضاعه لمعاملة مثل: الوقف، لكنّ المنفعة التي تمثّل الطاقة والقدرة على العمل في كلّ فرد هي أمرٌ قابل للاعتبار القانوني، وجعله متعلّقاً لمعاملة قانونيّة معيّنة تحمل في طيّاتها مفاهيم القِيَم والماليات، فكما أنّنا في الإجارة نأخذ المال مقابل المنفعة خلال مدّة معيّنة، كذلك الحال في الوقف، فنحن نقف منفعتنا للعمل التطوّعي والخيري.

إنّ وقف الوقت هو وقف الإنسان لجزءٍ من وقته للعمل الخيري، وهذا مصداقٌ من مصاديق وقف المنافع، أي أن يُوقف الفرد منفعة خبراته للآخرين. ووقف المنافع له مصاديق أخرى كثيرة غير المنفعة الشخصيّة العمليّة غير العينيّة للإنسان نفسه، كوقف منافع الأراضي والبساتين وغيرها (المحاصيل). فالموضوع يعمّ المنافع العينيّة والمنافع غير العينيّة (الطاقات والعمل).

**نكتفي بهذا القدر من بيان مفهوم الفكرة وأهمّيتها. وقد كُتبت في هذا المجال العديد من المقالات والبحوث يمكن مراجعتها. لكنّنا سنتوقّف هنا عند الجانب الفقهي للموضوع، محاولين التماس مخارج يختزنها التراث الاجتهادي الإسلامي؛ للنظر في إمكانيّة تحقيقها لهذا النوع من الوقف، وفي إمكانيّة تحقيق الغايات هنا عبر تكييفات من خارج إطار الوقف أيضاً، ذلك كلّه بشكلٍ مختصر وأوّلي؛ ليكون مدخلاً للتوسُّع على يد الباحثين والناقدين.**

## المعوّقات الفقهيّة لوقف الوقت، مقاربةٌ وتذليل

قد تطرح في هذا السياق مجموعة من المعوّقات الفقهيّة أمام تقديم تخريج قانوني أو تكييف شرعي لوقف الوقت، وأبرزها:

### ١ـ إشكاليّة المفارقة مع حقيقة الوقف

**الإشكاليّة الأولى:** إنّ وقف الوقت يرجع لوقف المنفعة، ووقف المنفعة مفهوم يحتوي مفارقةً؛ لأنّ الوقف هو حبس الأصل وتسبيل المنفعة، فكيف يمكن تصوُّر هذا الأمر في وقف المنافع، فإنّ المنفعة تتلف بمرور الوقت، ومن ثمّ فلا معنى لوجود تحبيس للأصل فيها[1]، والفرع ـ المنفعة ـ يتبع الأصل، وهو العين، فلا يمكن وقفها من دون العين، كما ذكره بعض فقهاء أهل السنّة[2].

وقد ردّ المحقّق النجفي ما ذكره أبو الصلاح الحلبي من كفاية تسبيل المنفعة، وأنّ تحبيس الأصل ليس مأخوذاً في حقيقة الوقف...، ردّه بأنّ هذا مخالفٌ لظاهر النصّ والفتوى، وأنّه يمكن دعوى ضرورة المذهب أو الدين على ذلك[3]، فإنّ الحديث النبوي واضحٌ في قوله: (حبِّس الأصل، وسبِّل الثمرة).

**وربما يمكن التعليق على كلام المحقّق النجفي، وعلى كلام بعض فقهاء أهل السنّة هنا:**

**أوّلاً:** إنّ إجماع الفقهاء ـ لو تمّ التحقّق منه، مع مخالفة المنقول عن ابن الصلاح له، وهو من المتقدِّمين[4] ـ محتمل المدركيّة جدّاً هنا؛ فلعلّهم اعتمدوا على أحد الوجوه المذكورة في المقام كما سيأتي. ودعوى كون الأمر ضرورةً من ضروريّات الفقه والمذهب ـ بعيداً عن هذه المدركيّة ـ غيرُ واضح.

ومجرّد كونه ضرورة ـ لو سلّمنا ذلك، مع معهوديّة مثل هذه الدعاوى غير الدقيقة من المحقّق النجفي ـ لا يلغي المدركيّة واحتماليّاتها؛ لأنّها لو تحقّقت لنا فهذا يعني حصول العلم لنا، ولو لم يحصل العلم لنا فكون الأمر بالغ الوضوح عند غيرنا مع احتمالية مدركيّته لا يوجب إلزامنا اجتهاديّاً.

**ثانياً:** إنّ النصّ النبوي المذكور ليس له وجودٌ بهذه الصيغة في مصادر الإماميّة، بل نقله ابن أبي جمهور الأحسائي(القرن ٩هـ) في عوالي اللآلي مرسلاً بلا سند[5]. وأصله موجودٌ في مصادر الحديث عند أهل السنّة. ولو راجعنا غير واحد من سياقاته هناك لوجدنا أنّه ليس في مقام بيان حقيقة الوقف مطلقاً؛ فقد جاء في خبر ابن عمر أنّ عمر ملك مائة سهم من خيبر اشتراها، فأتى رسول اللهﷺ، فقال: يا رسول الله، إنّي أصبت مالاً لم أُصِبْ مثله قطّ، وقد أردتُ أن أتقرّب به إلى الله، فقال: (حبِّس الأصل،

وسبِّل الثمرة)[٦]. فالمال المسؤول عنه هنا هو مال عيني، ولهذا أرشده رسول الله لكيفيّة وقفه عبر تحبيس أصله وتسبيل ثمرته، أو ربما يكون أرشده لأفضل كيفيّات وقفه بوقف عينه ومنفعته معاً. وأين هذا من المنع عن وقف المنفعة، أو كونه بصدد بيان حقيقة مطلق الوقف، وخاصّة أنّه لم يَرِدْ تعبير الوقف فيه؟

ولا نريد ممّا قلناه تضعيف الرواية سنداً، حتّى يُقال بجبر ضعفها بعمل المشهور لو سُلِّمت الكبرى، بل نهدف لاكتشاف موطن الرواية الأصلي؛ للنظر في سياقاتها فيه، بعيداً عن اقتطاع النصّ الذي يمثِّل الجواب عن سياقاته في موطنه.

**ثالثاً**: لماذا لا يمكن الفصل بين العين والمنفعة، مع أنّ في الإجارة مثلاً يتمّ تمليك المنافع، ولا يتمّ تمليك العين، فحصل الفصل بين الحالة القانونيّة للعين والوضع القانوني للمنفعة؟! فما ذكر من عدم معقوليّة التفكيك غير مفهوم. وهذا له نماذج أخرى عديدة في الفقه الإسلامي، كالعارية وغيرها. كما أنّ التفكيك بين العين والمنفعة لا يوجب إلغاء معنى بقاء العين تحت ملك المالك؛ إذ تظهر الثمرة في الوقف المؤقَّت للمنافع، فتنحلّ المشكلة. كما أنّه قد تكون للعين منافع متعدّدة، فيقف الواقف بعض هذه المنافع، دون بعض، وهكذا.

## ٢ـ إشكاليّة التنافي مع تأبيد الوقوف

**الإشكاليّة الثانية**: إنّ الوقف مبنيٌّ في الفقه الإسلامي على مبدأ التأبيد، فكيف يُعْقَل أن يتمّ وقف المنافع والمفروض أنّ قوامه على الفناء، لا التأبيد، بعد كون الوقت والمنفعة متلاشيان بالتدريج، ولا يعقل التأبيد فيهما؟![٧].

وهذه الإشكاليّة لا يواجهها القائلون بعدم شرط التأبيد في الوقف؛ ولهذا نرى أنّ المالكية وآخرون من النافين لهذا الشرط يقبلون بوقف المنفعة[٨].

**إلاّ أنّ الكلام في ثبوت شرط التأبيد في الوقف؛ حيث تحفّظ في هذا الإطار بعض الفقهاء؛ إذ إنّ عمدة الدليل فيه:**

**أـ** الإجماع المدّعى.

**ويُناقَش** بأنّه محتمل المدركيّة جدّاً؛ نتيجة الأدلّة المطروحة في المقام.

**ب ـ** أخذ التأبيد في حقيقة الوقف ومفهومه.

**وناقشه** السيد تقي القمّي وغيره بأنّه ليس كذلك[٩]. فهو أوّل الكلام. فمن أين عرفنا أنّ التأبيد جزءٌ مقوِّم لحقيقة الوقف؟ غاية الأمر أنّ الوقوف المتعارفة قديماً كانت كذلك.

**ج ـ** مراجعة وقوف أهل البيت، فقد تضمّنت التأبيد[١٠].

**وهذا الدليل ربما يمكن التعليق عليه** بأنّ وقف الأئمّة وقفاً تأبيديّاً فعلٌ صامت الدلالة، فلعلّ الوقف غير التأبيدي جائزٌ، غاية الأمر أنّهم أرادوا أن يقفوا موقوفاتهم وقفاً تأبيديّاً، فكيف نعرف أنّ وقفهم التأبيدي كان لعدم مشروعيّة الوقف المؤقّت؟! بل ربما يقال بأنّ وقف العين مأخوذٌ فيه التأبيديّة فيما وقف المنافع ليس مشروطاً بذلك؛ ومن ثمّ فحيث كانت موقوفات أهل البيت عبارة عن أعيان كان من الطبيعي أخذ التأبيد فيها، فكيف نستدلّ بذلك ـ وفقاً لهذا الاحتمال ـ على كون التأبيد شرطاً مطلقاً، ولو في غير الأعيان خاصّة المنافع غير العينيّة؟!

**د ـ** إنّ الوقف المؤقَّت مخالفٌ للأصل، فيقتصر في الوقف على ما دلّ الدليل على شرعيّته.

**وسوف يأتي الحديث عن وجود مرجع أو عموم فوقاني يمكن الرجوع إليه لتصحيح كلّ الوقوف، إلاّ ما خرج بالدليل، وكيف أنّ الآخوند الخراساني وافق على وجود عامّ فوقاني يرفع شرط التأبيد**[١١]. **لكنْ في المقام يمكن الجواب بما ذكره السيد تقي القمّي وغيره**، من الاستناد إلى صحيحة الصفّار؛ لأنّ سياقها واقع ضمن هذا الإطار، فقد جاء فيها أنّه قال: كتبت إلى أبي محمد أسأله عن الوقف الذي يصحّ، كيف هو؟ فقد روي أنّ الوقف إذا كان غير موقّت فهو باطلٌ مردود على الورثة، وإذا كان موقّتاً فهو صحيحٌ ممضى، وقال قومٌ: إنّ الموقّت هو الذي يذكر فيه أنّه على فلان وعقبه، فإذا انقرضوا فهو للفقراء والمساكين إلى أن يرث الله عزَّ وجلَّ الأرض ومَنْ عليها، قال: وقال آخرون: هذا موقّت إذا ذكر أنّه لفلان وعقبه ما بقوا، ولم يذكر في آخره للفقراء والمساكين إلى أن يرث الله الأرض ومَنْ عليها، والذي هو غير موقّت أن يقول: هذا وقفٌ، ولم يذكر أحداً، فما الذي يصحّ من ذلك وما الذي يبطل؟ فوقّع: الوقوف بحَسَب ما يوقفها إنْ شاء الله[١٢].

فإنّ سياق الأسئلة ـ وفق رأي السيد تقي القمّي وغيره[١٣] ـ هو عن الوقف الموقّت

وغير الموقّت، فإعطاء جواب عام بأنّ الوقوف وفق قصد الواقف سوف يؤدّي إلى تحصيل قانون عامّ في شرعيّة التأقيت.

**وأمّا ما ذكره الشيخ الحُرّ العاملي**، معلّقاً على هذه الرواية، وكأنّه شعر بأنّها تنافي ما تمّ البناء عليه في الفقه من موضوع التأقيت، فقال: أقول: الظاهر أنّ المراد بقوله: «بحَسَب ما يوقفها» أنّه إنْ جعلوه دائماً كان وَقْفاً، وإلاّ كان حَبْساً[١٤].

**فيمكن التعليق عليه** بأنّه خلاف الظاهر من جعل الوقوف حسب وقف الواقف، فإنّ جعل الوقف بيده معناه أنّه بإمكانه تسييره كيف شاء، لا أنّه لو سيّره ليكون موقّتاً لم يصحّ له ما أراد، بل كان حبساً، فهذا خلاف مرجعيّة قصود الواقفين المفهومة من الرواية؛ لأنّ المفروض أنّ ما وقع لم يقصد، والله العالم.

وربما لما قلناه ذهب السيد محمد صادق الروحاني إلى أنّ التأبيد ليس بشرط في الوقف[١٥].

### ٣ـ إشكاليّة المفارقة بنقض غرض الوقف

**الإشكاليّة الثالثة:** ما ذكره المحدِّث البحراني، من أنّنا لو وقفنا المنفعة فهذا يعني أنّ العين غير موقوفة، ومن ثمّ فيجوز التصرُّف بها، فإذا تمّ التصرُّف بها تبعتها المنفعة، الأمر الذي يؤدّي إلى زوال الغرض من الوقف[١٦].

**ويُناقَش** بأنّه بعد ثبوت وقف المنفعة تصبح العين مملوكةَ المنفعة للموقوف عليهم، فلا يجوز لمالك العين التصرّف فيها بتصرُّفٍ موجبٍ لسلب الموقوف عليه حقّه. وهذا تقييدٌ طبيعي في صلاحيّاته التصرُّفية بما هو مالك، وليس هو بالأمر الغريب، بل قيام الفقه عليه. فنحن عندما نؤجِّر منفعة الدار لشخصٍ فإنّ هذا لا يسمح لنا بالتصرُّف بالعين بما يسلب مالك المنفعة ما يملك، وعليه فإن نقض حقوق المستأجر للدار ممنوع، ولو من طرف مالك البيت نفسه.

ويظهر الأمر بشكلٍ أجلى في مثل وقف الوقت بمفهومه المعاصر، بعد رفع اليد عن شرط التأبيد؛ لأنّ وقف الوقت لمدّةٍ معيّنة يُبقي سائر الأوقات لصاحبها الأصلي، لا للموقوف عليهم أو لهم، فلا يحصل ضررٌ هنا.

### ٤ـ إشكاليّة أصالة عدم المشروعيّة، وفقدان العموم الفوقاني

**الإشكاليّة الرابعة:** ما أعتقد ـ نتيجة مراجعة مختلف كلمات الفقهاء في موضوعات وقفيّة متنوّعة ـ بأنّه المدرك الرئيس الكامن خلف الموقف السلبي من وقف المنفعة والوقت، بل خلف كثير من التحفُّظات الفقهائيّة على أنواع متعدِّدة للوقوف. وهو ما يفهم أيضاً من المحدِّث البحراني بصياغتنا، وحاصله: إنّنا لا نملك إطلاقاً أو عموماً يرخِّص في الوقف المتصل بالمنفعة والوقت، فيكون الأصل عدمه، بمعنى أصالة العدم. فهنا نحن لا نواجه مانعاً يعوق، بل نفرض أنّنا لا نملك دليلاً مشرِّعاً لذلك في أصل الشرع الحنيف[١٧].

هذا الإشكاليّة تجرّ إلى دراسةٍ مهمّة، وهي أنّنا هل نملك عمومات أو مطلقات في باب الوقف تشرِّعه كيفما كان، إلا ما خرج بالدليل، أو لا؟

ظاهر كلمات غير واحد من الفقهاء عدم وجود أصل ثانوي، وأنّ الدليل الدالّ على مشروعيّة الوقف خاصّ بالعين المعيّنة الخارجيّة[١٨].

**لكنْ قد يُقال بوجوده، ويقرَّب ذلك وفقاً لعدّة أسس:**

**الأساس الأوّل:** ما ذهب إليه الآخوند الخراساني‏رحمه الله[١٩]، وهو أن يلتزم في تعريف الوقف بما ذهب إليه بعض الفقهاء، من أن الوقف عقدٌ ثمرته تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة والمنفعة، فإذا قلنا بذلك صار الوقف من ضمن العقود، ومعه يكون مشمولاً للعمومات التي أسّست الأصل الثانوي (الصحّة) في باب العقود عموماً، حاله في ذلك حال البيع، مع تبنّي الرأي القائل بأنّ عمومات الصحّة غير مقيّدة بالعقود المتعارفة زمان نزول الآيات وصدور الأحاديث، بل تشمل العقود المستجدّة، كما ذهب إليه بعض الفقهاء، مثل: السيد الخوئي[٢٠].

**لكنْ قد يُناقَش** بعدم صدق العقد على الوقف؛ لعدم حاجته إلى القبول، فيصحّح حتّى لو لم يشتمل على القبول؛ لأصالة عدم اشتراط القبول فيه بعد شمول عموماته لما خلا من القبول، بل السيرة العملية الجارية قائمةٌ على عدم أخذ القبول في الوقوف، ولا سيَّما الوقف على البطون، أو الوقف التحريري القائم على تحرير الملك وفكّه فقط، كوقف المساجد، وأمثال ذلك. هذا وقد استشهد بعضهم بخلوّ الوقوف المنقولة عن المعصومين من قيد القبول[٢١].

من هنا يشكّ جدّاً في صدق عنوان العقد على الوقف، أو صدق عنوان البيع، أو التجارة، أو غيرها من العناوين، المأخوذة في عمومات الصحّة، المؤسّسة للأصل الثانوي في باب المعاملات(٢٢).

**الأساس الثاني:** الاستناد إلى عمومات الإنفاق في سبيل الخير وإنفاق الإنسان ما يحبّ، والصدقة، والصدقة الجارية. فمن المعروف أنّ كلمة (الوقف) قلَّما وردت في آيةٍ أو حديث، وأنّ التعابير السائدة الشاملة للوقف هي الصدقة والإنفاق في سبيل الله. كما أن التعابير الموازية تقريباً هي عنوان: الصدقة الجارية. وقد فهم الفقهاء من الجريان هنا ظاهرة الوقفية التي تقوم على هذا الجريان، أو على الأقلّ كون الوقف أبرز مظاهرها، حتّى أنّ بعض الفقهاء عرّف الوقف بأنّه الصدقة الجارية التي ثمرتها التحبيس(٢٣).

وربما يكون هذا هو ما دفع البعض لإنكار تشريع الوقف في غير المساجد. لكنْ بصرف النظر عن هذا الموضوع؛ لافتراضنا شرعية الوقف أصلاً موضوعاً هنا، فإنّ عمومات الصدقة الجارية يفترض أن تشمل جميع أنواعها. فالحثّ على الصدقة الجارية ـ بوصفه نتيجاً لمجموعة النصوص القرآنية والحديثية في هذا السياق ـ مطلقٌ، فيمكن الرجوع إليه في كلّ صدقةٍ جارية يُراد تحقيقها في الخارج، ما دام عنوان الصدقة الجارية صادقاً على المأتيّ به في الخارج لغةً وعرفاً وعقلائياً، ولم يلزم محذور بالتصادم مع مبدأ تشريعي أو نصّ ديني، أو مع بُعْد آخر في هوية الصدقة نفسها.

**وبعبارةٍ ثانية:** الأوامر الإلزامية وغير الإلزامية الواردة في عموم الإنفاق في الخير والصدقات وخصوص الصدقات الجارية تحثّ على الوقف مطابقةً أو ضمناً. وهذا يستبطن التصحيح؛ إذ لا يعقل الحثّ على ما هو باطلٌ وضعاً. فالوجوب التكليفي، وكذا الاستحباب، لا يعقل تصوُّرهما متعلّقين بالمتعلّق الباطل. وحيث كانا مطلقين استفيد منه، بدلالة الاقتضاء أو بغيرها، الحكم بصحّة متعلّقها، ما لم يتمّ دليلٌ على البطلان.

**وقد يُناقَش هذا الأساس:**

**أوّلاً:** إنّ متعلّق هذه النصوص مخصَّص بالوقوف والصدقات التي كانت صحيحةً في المرحلة المسبقة.

**ويُجاب:** إنّ المفروض أنّ هذه النصوص قد علّقت على صدق العنوان لغةً وعرفاً وعقلائيّاً، فمع صدقه يفترض الشمول، فيستكشف منه ضمناً المفروغية عن الصحّة.

**ثانياً:** إنّ عنوان الصدقات الجارية منحصرٌ بما كان متعارفاً زمان صدور النصوص أو نزولها، وهو مثل: وقف العقارات والأراضي وأمثالها، لا المنفعة والوقت.

**ويجاب:** إنّه لا موجب لهذا التقييد بعد صدق عنوان «الصدقة» و«الإنفاق في سبيل الله وسبل الخير» و«الصدقة الجارية» على الأنموذج الجديد في الوقف، فيكون مشمولاً للأدلّة.

**ثالثاً:** إنّ الصدقة مقيّدة شرعاً بنية القربة. وقد اختلفوا في اشتراط نية القربة في الوقف، فكيف تجعل نصوص الصدقة شاملةً للوقف، مع هذا الاختلاف الجوهري بينهما؟!

**ويُجاب:** إنّنا نأخذ الصدقة والإنفاق هنا بمعناها الواسع اللغوي والعرفي والعقلائي العام، لا بالمصطلح الفقهي الخاصّ. وفي اللغة لم يُشِرْ غير واحد من اللغويين إلى قيد القربة في هذا المفهوم[٢٤]. وقد تنبَّه بعض الفقهاء إلى التمييز بين المصطلح الشرعي والعام، كما تلمح إلى ذلك بعض عباراتهم[٢٥]. ويشهد لما نقول أنّ القرآن الكريم عبَّر عن المهور التي لا يؤخذ فيها قصد القربة بأنّها صدقات، فقال تعالى: ﴿**وَآتُواْ النَّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً**﴾ (النساء: ٤)، كما ورد في الحديث الصحيح: «كلّ معروف صدقة»[٢٦]. كما أنّ الأصل اللغوي لا يفرض سوى الاستحكام في مفهوم الصدقة، تماماً كالصدق والصداقة، لا التقرّب إلى الله. وهو متحقِّقٌ في الأوقاف. كما أنّ الحيثية الأساسيّة التي في الصدقة هي العطاء الذي لا يطلب فيه المقابل. وهذا موجودٌ هنا. ولهذا جعلت الصدقات الشرعية بقصد القربة؛ كون هذا التعبير أحد مصاديقها الرئيسة. وعلى أبعد تقدير نحصر صحّة مثل هذا الوقف ـ أي وقف الوقت ـ بشرطه بقصد القربة.

**بل يمكن القول:** إنّ هذا الإشكال لا يرِدُ على شرعية وقف الوقت، بل هو واردٌ في أصل باب الوقوف؛ فإنْ التزمنا فيها بشرط القربة؛ انطلاقاً من التعبير الغالب فيها بالصدقة والصدقات وأمثال ذلك، كان المورد منه، وارتفع الإشكال؛ وإلاّ كان المطلوب من القائلين بعدم شرط قصد القربة حلّ هذا الإشكال في وقف الوقت

وغيره، فلا يكون المورد مورد الإشكال على وقف الوقت بعينه، إلاّ إذا كان مدرك غير وقف الوقت هو النصوص الخاصّة الأخرى.

**رابعاً:** إنّ عنوان الصدقة الجارية منحصرٌ مصداقه في مرتكز المتشرّعة في الوقف الذي لا يباع ولا يوهب ولا يتبدّل. ويكون هذا الارتكاز صالحاً للقرينيّة الموجبة لانصراف إطلاق عنوان الصدقة الجارية إلى وقف العين[٢٧]. ولم يعهد في العصر النبوي والإسلامي الأوّل وقف الوقت، وإنما الذي كان هو وقف الأصول الثابتة والعقارات.

**ويجاب:** إنّ هذا القول غير واضح؛ إذ هناك فرقٌ بين أن يكون المصداق الشائع لديهم هو وقف الأعيان وبين ارتكاز الانحصار بالأعيان بالنسبة إليهم؛ لعدم تداول وقف المنافع عندهم، فإنّ مجرّد الشيوع لا يفيد تقييداً، ولا يوجد ما يفرض احتمال الارتكاز، وإلاّ لزم من مثل هذا الاحتمال تقييد إطلاقات التجارة بخصوص الحالات الشائعة عندهم في المعاملات المالية. فهذا تماماً مثل: قولك: سافِرْ إلى مكّة، فإنّ المنصرف إلى الذهن آنذاك هو السير على الجمال أو الخيول، فهل يُقال بتقييد أدلّة الحجّ بخصوص الذهاب ماشياً أو على الجمال أو الخيول؟!

ودعوى كون الجريان غير متعقّل في المنافع غير صحيح، لو أخذنا النظر العرفي والعقلائي، لا النظر الدقّي الفلسفي؛ فإنّ وقفه ساعةً من وقته كلّ يوم لمدّة عشر سنين، يُعَدّ وقفاً جارياً، أي هو وقفٌ لوقته لعشر سنوات، فيصدق عُرْفاً عنوان الجريان، وأين هذا من وقف خضرواتٍ تتلف بعد ساعات؟!

**الأساس الثالث:** الذهاب إلى القول بأنّ الوقف ظاهرة عقلائيّة، وليست تأسيساً لطريقة شرعية في التصدّق أو الإنفاق في وجوه الخير، كما أقرّ بذلك بعض الفقهاء[٢٨]، وهذا معناه أنّ الشارع بإمضائه الوقوف، وجعله لها صحيحةً، ووضعه نظامها الداخلي بيد الواقف، في مثل: صحيحة محمد بن الحسن الصفّار، التي جاء فيها أنه كتب إلى أبي محمد الحسن بن عليّ عليه السلام في الوقف وما روى فيه عن آبائه عليهم السلام، فوقّع عليه السلام: «الوقوف تكون على حسب ما يوقفها أهلها إنْ شاء الله»[٢٩]، أنّ الشارع بذلك يكون قد أمضى هذه الظاهرة العقلائيّة، فالمطلوب حينئذٍ تصحيح كلّ مصداق من مصاديق هذه الظاهرة لا يناقض هويّتها، ولا يعارض مبدأ شرعيّاً في الإسلام؛ لأنّ الإمضاء لا يقف عند حدود الظاهرة بشكلها الزمني، وإنّما يدور حول

النكتة الارتكازية التي تبلورت الظاهرة نتيجةً لها. وهذه النكتة الارتكازية هي تجميد شيء تملكه ليكون في سبيل الخير بشكلٍ مستمرّ، ولو مؤقتاً في عمود الزمان. فحتى لو فرض أنّ بعض نماذج الوقف لم تكن موجودةً في العصر الإسلامي الأوّل إلاّ أنّ الشارع بإمضائه مقولة الوقف يكون قد رخّص في كلّ وقف من هذا القبيل. فلو كان لديه مانعٌ من وقف المنفعة مثلاً لكان عليه أن يضيف على نصوصه التي تتكفَّل بيان أحكامه قيوداً تمنع مثل هذا الوقف، وإلاّ فإنّ سكوته عن هذه الأنواع سوف يؤدّي إلى ظهورها في المستقبل دون منعٍ منه.

وهذا الأساس يقوم على فكرة أنّ الممضى في مثل المقام هو النكتة الأساسية في هوية الوقف، لا الظواهر الزمنيّة التاريخية. فإذا قبل فقيهٌ بذلك فبها، وإلاّ كان المرجع هو الأساس الثاني المتقدّم.

وعليه فالصحيح وجود أصل ثانوي في باب الوقف يحكم بصحّة كلّ وقف، إلا ما خرج بالدليل، ويكون مقدَّماً على أصالة الفساد الأوّلية، بالحكومة أو الورود.

**هذا كلّه، وقد يُدَّعى ـ كما ذكره بعض المعاصرين ـ أنّ بين أيدينا نصوصاً خاصّة تنفع في المقام، حتّى لو لم نملك عمومات مشرعنة لوقف المنفعة والوقت. ومن هذه النصوص:**

**أ ـ** ما ورد في جواز بيع منفعة الدار، كموثَّقة إسحاق بن عمّار، عن الإمام الكاظم عليه السلام: عن رجلٍ في يده دار ليست له، ولم تَزَلْ في يده ويد آبائه، قد أعلمه مَنْ مضى من آبائه أنها ليست لهم، ولا يدرون لِمَنْ هي، فيبيعها ويأخذ ثمنها؟ قال عليه السلام: (ما أحبّ أن يبيع ما ليس له)، فسأله الراوي عن بيع سكناها، بأن يقول للمشتري: أبيع سكناي، وتكون في يدك كما هي في يدي؟ قال: (نعم، يبيعها على هذا الوجه)[٣٠].

**ب ـ** ما ورد في جواز بيع خدمة العبد المدبّر، وهي مرويّة من طريق الفريقين، كخبر السكوني، عن جعفر بن محمد، عن عليّ عليه السلام قال: (باع رسول الله خدمة المدبّر، ولم يبِعْ رقبته)[٣١].

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات أنّه إذا أجاز بيع سكنى الدار أو خدمة المدبّر جاز وقفهما، لا لأنّ كلّ ما جاز بيعه جاز وقفه؛ إذ إنّ هذه الكليّة ممنوعة؛ فإنّه يصحّ بيع ما يتلف بالانتفاع به، كالمأكولات، لكنْ لا يصح وقفه؛ بل لعدم الخصوصيّة

للبيع في المقام، بعد كون السكنى في الدار أو الخدمة في المدبّر قابلةً للاستمرار. أجل، إنّ بيع السكنى أو الخدمة ـ وعلى الرغم من ورود هذه الروايات بشأنه ـ محلّ جَدَلٍ، بل منعٍ، من قبل الفقهاء؛ لبعض الوجوه المذكورة في محلّها، الأمر الذي دفعهم إلى حمل الأخبار المذكورة الواردة في بيع المنفعة أو نحوها على التجوُّز في الاستعمال؛ لأنّه أعمّ من الحقيقة، فتأمَّل»[32].

**إلا أنّ هذا التقريب غير مقنع**؛ فإنّ رفع الخصوصيّة عن البيع هنا غير واضح.

**والنتيجة**: إنّ بيدنا مرجعيّات يمكنها أن تؤسِّس لشرعيّة أيّ نوع من الوقوف لم يَرِدْ فيه نصٌّ مانع أو لم يخالف قيداً أو معياراً منصوصاً في الشرع الحنيف، ووقف الوقت والمنفعة من هذا النوع، بعد ما تقدّم.

**وبما تقدَّم كلّه** ربما يمكن فتح المجال للمناقشة في التحفُّظ الفقهي حول وقف الوقت أو وقف المنفعة.

## تكييف نتيجة وقف الوقت من خلال تخريج غير وقفي

هل نحن بحاجة لخلع مفهوم الوقف على المحتوى المتضمّن في فكرة وقف الوقت أو لا؟ وبعبارةٍ أخرى: ألا يمكننا الوصول إلى الغاية نفسها في وقف الوقت من خلال عنوان آخر غير وقفي، على تقدير أن يكون الإنسان غير مقتنع بشمول أدلّة الوقف لوقف الوقت مثلاً؟

**الجواب: يمكن فرض أكثر من تخريج يحقّق النتيجة نفسها تقريباً. ونذكر بعضها:**

**التخريج الأوّل:** أن يُلتزم بمفهوم الصدقة العام، ويقصد (واقف الوقت) هنا أنّني أقدِّم بنحو البذل منفعتي في وقت معيَّن للصالح العام أو للمحتاجين، قربةً إلى الله تعالى، وبهذا يحصل على نوعٍ من الالتزام.

**إلاّ أنّ هذا التخريج يعاني من مشكلة** جواز الرجوع في الصدقة قبل القبض، ومن ثم فعنصر الالتزام يكون مفقوداً قبل العمل، بل لو شرطنا في الصدقة القبض ـ كما هو المنسوب إلى المشهور ـ أشكل الأمر أكثر، وإنْ ذهب العديد من الفقهاء المتأخّرين إلى عدم ثبوت (شرط القبض مطلقاً) في الصدقة[33].

**التخريج الثاني:** إجراء معاملة ملزمة بين الواقف هنا وبين الجهات التطوّعية التي يعمل عندها؛ إمّا بجعل عمله شرطاً في معاملةٍ لازمة بينه وبينهم؛ أو نحو ذلك، ومن ثم يكون ملزماً بهذا الأمر، ولا مانع من قصد القربة من قِبَله في ذلك؛ فإنّه لا تضادّ في هذه الحال.

**التخريج الثالث:** استخدام أسلوب النذر وأمثاله، بأن ينذر هذا العمل التطوّعي بهذه الطريقة قربةً إلى الله تعالى وشكراً له على نعمه مثلاً. لكنْ في هذه الصورة لا توجد علاقة إلزام بينه وبين الجهات التطوُّعية، بل بينه وبين الله تعالى فقط، بخلاف التخريج الثاني المتقدّم، ومن ثم فلا بُدَّ من تحقّق عناصر وجوب الوفاء بالنذر في حقّه. يضاف إلى ذلك أنّه في هذه الحال قد يحنث في نذره، فلا يوجد ملزمٌ للوفاء بعد ذلك.

**التخريج الرابع:** هو أن يوقع الحَبْسَ، لا الوقف. فهذا لا إشكال فيه في هذه الحال، ويحقّق عين الأغراض المطلوبة، وخاصّة إذا قلنا بأنّ المنافع غير العينية يمكن إجراء الحبس فيها، ولا يشترط القبض في تحقّق الحبس، كما مال إليه غير واحد من الفقهاء، ويجوز التوقيت فيه[٣٤]، فإنّ هذه العناصر تساعد على تحقيق النتائج عينها تقريباً هنا عبر مفهوم الحبس، ولو لم يكن وقفاً، كما هو واضح.

والبحث في التخريجات الموازية يمكن التفصيل فيه كثيراً، لكنّ هدفنا تحقيق أصل الموضوع من الزاوية الوقفيّة، فنترك التفصيل في البدائل لمناسبةٍ أخرى.

## نتيجة البحث

إنّنا نعتقد بأنّ الفقه الإسلامي يملك من الفضاءات ما يمكنه أن يعبّد الطريق ـ وفق بعض الاجتهادات ـ لقيامة فكرة وقف الوقت، أو لقيامة روحها، ولو تعنونت قانونيّاً بعنوانٍ آخر، وهذا ما يمكّننا من تكريس وتأصيل وتثبيت الدعوة لترويج هذا النوع من الوقوف الخدميّة التطوُّعية إنْ شاء الله.

## الهوامش

(١) انظر: اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٣٠٩؛ والروحاني، فقه الصادق ٢٠: ٣٢٨؛ والأنصاري الشافعي، أسنى المطالب شرح روض الطالب ٢: ٤٥٨.

(٢) انظر: الشربيني، مغني المحتاج ٣: ٥٢٦.

(٣) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٢٨: ١٦.

(٤) رغم احتماليّة عدم دقّة هذا النقل عنه، فيكون كلامنا في هذه النقطة بالذات نقضيّاً على صاحب الجواهر.

(٥) انظر: الأحسائي، عوالي اللآلي ٢: ٢٦٠.

(٦) الشافعي، المسند ٣٠٨؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ١٦٢؛ وانظر الحديث في صيغ متقاربة في: صحيح البخاري ٣: ١٨٥، ١٩٦، و٧: ٢٣٥؛ وصحيح مسلم ٥: ٤٧؛ وسنن ابن ماجة ٢: ٨٠١؛ ومعرفة السنن والآثار ٤: ٥٤٦؛ وسنن أبي داوود ١: ٦٥٨؛ وسنن الترمذي ٢: ٤١٧؛ وسنن النسائي ٦: ٢٣٠ ـ ٢٣١، ٢٣٢؛ ومسند الحميدي ٢: ٢٨٩ ـ ٢٩٠؛ وابن سلمة، شرح معاني الآثار ٤: ٩٥؛ وابن أبي عاصم، كتاب الأوائل: ٤١؛ وصحيح ابن خزيمة ٤: ١١٩؛ وصحيح ابن حِبّان ١١: ٢٦٢.

(٧) انظر: الحلّي، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٢ (طبعة قديمة).

(٨) انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته ١٠: ٧٦١٥؛ وأحمد بن محمد الصاوي المالكي، بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك ٢: ٢٩٧، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر؛ وحاشية الدسوقي ٤: ٧٦؛ ومواهب الجليل ٦: ٢٠ ـ ٢١؛ والآبي، الثمر الداني: ٥٥٦؛ وابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٥: ٤٢٦؛ وشرح مختصر الخليل ٧: ٧٨؛ وكشّاف القناع ٤: ٢٤٤؛ والفواكه الدواني ٢: ١٥٠، ١٦١.

(٩) انظر: مباني منهاج الصالحين ٩: ٤٥١؛ والإيرواني، دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلالي ٢: ٥٥٢.

(١٠) انظر: السبزواري، مهذّب الأحكام ٢٢: ٢٢.

(١١) انظر: الخراساني، كتاب في الوقف: ٣٢.

(١٢) الطوسي، الاستبصار ٤: ١٠٠؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٣٢ ـ ١٣٣.

(١٣) انظر: مباني منهاج الصالحين ٩: ٤٥١ ـ ٤٥٢؛ والإيرواني، دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلالي ٢: ٥٥٢.

(١٤) تفصيل وسائل الشيعة ١٩: ١٢٣.

(١٥) انظر: الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٢٥٥؛ والمسائل المنتخبة: ٣٤٩.

(١٦) انظر: الحدائق الناضرة ٢٢: ١٧٦.

(١٧) انظر: ابن حزم الأندلسي، المحلّى ٨: ١٥٨؛ والبحراني، الحدائق الناضرة ٢٢: ١٧٦.

(١٨) انظر: القمّي، مباني منهاج الصالحين ٩: ٤٦٨.

(١٩) انظر: الخراساني، كتاب في الوقف: ٣٢، وعلى أساس ذلك أجاز التأقيت في الوقف.

(٢٠) انظر: أبو القاسم الخوئي، مستند العروة (الإجارة) : ٤٠١؛ ومصباح الفقاهة ٢: ٣١٥.

(٢١) اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٢٢) انظر مواقف فقه الجمهور وغيرهم من قضية العقدية وشرط القبول عند: محمد عبيد عبد الله الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية ١: ١٦٤ ـ ١٨٣، الجمهورية العراقية، وزارة الأوقاف، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٧م.

(٢٣) انظر: الشهيد الأوّل، الدروس الشرعيّة ٢: ٢٦٣؛ واليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢٧٩.

(٢٤) انظر: الفراهيدي، العين ٥: ٥٦ ـ ٥٧؛ والجوهري، الصحاح ٤: ١٥٠٥ ـ ١٥٠٦؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

(٢٥) راجع: اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢٧٩.

(٢٦) الكليني، الكافي ٤: ٢٦، ٢٧؛ والقاضي النعمان، دعائم الإسلام ٢: ٣٢٠؛ والصدوق، الخصال: ١٣٤؛ وكتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٥٥؛ وابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٨٠؛ والمفيد، الاختصاص: ٢٤٠؛ والطوسي، الأمالي: ٤٥٨؛ وابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ١: ٣٧٦، ٤٥٣؛ والنوري، مستدرك الوسائل ١٢: ٣٤٣، نقلاً عن: كتاب الأخلاق، لأبي القاسم الكوفي.

(٢٧) حسن الجواهري، استثمار موارد الأوقاف (الأحباس)، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٢٧: ٦٣، عام ٢٠٠٢م.

(٢٨) انظر: محمد الحسيني الشيرازي، الفقه ٦٠: ٣١، ٣٢.

(٢٩) الصدوق، كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٣٧؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٣٠) تفصيل وسائل الشيعة ١٧: ٣٣٦، الباب ١ من أبواب عقد البيع وشروطه، ح٥.

(٣١) المصدر السابق ٢٣: ١٢٠، الباب ٣ من أبواب التدبير، ح٤؛ ونحوه ما رواه البيهقي في السنن الكبرى ١٠: ٣١٢، عن أبي جعفر الباقر، عن رسول الله.

(٣٢) انظر: حسين الخشن، وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١١ ـ ١٢: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٣٣) انظر: محسن الحكيم، منهاج الصالحين ٢: ٢٧٠؛ والخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٥٦؛ ومحمد الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٢٨٨؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ٢: ٤٢٥؛ ومحمد صادق الروحاني، منهاج الصالحين ٢: ٢٧٩؛ والفياض، منهاج الصالحين ٢: ٤٧٤؛ والوحيد الخراساني، منهاج الصالحين ٣: ٢٩٠؛ ومحمود الهاشمي، منهاج الصالحين ٢: ٣٦١ ـ ٣٦٢؛ وغيرهم.

(٣٤) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٥٣؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ٢: ٤٢٢؛ وفضل الله، فقه الشريعة ٢: ٣٩٢ ـ ٣٩٥.

# فلسفة الدولة الإسلامية عند الصدر

# أبعادها ومرتكزاتها

**د. السيد علي محمد جواد فضل الله**[*]

**مدخلٌ**

لقد أدّى الواقع التاريخي للأمة الإسلامية، وما أحاط به من حوادث وظروف وملابسات، وخصوصاً ما يتصل بواقع الحكم والسلطة، إلى ابتعاد الشيعة الإمامية وانزوائهم عن الحياة السياسية لقرون متمادية، ممّا أدّى إلى غياب المشروع الفكري التنظيري للدولة والحكم في عامة ما أنتجوه وقدّموه من أطروحات فكرية وفقهية متنوعة ومختلفة[1].

هذا كلّه حتّى عصر الدولة الصفوية في إيران، حيث بدأ الفكر السياسي الشيعي بالولادة والتبرعم. فقد طرح المحقّق الكركي مبدأ ولاية الفقيه وحاكميته العامة، وأقرّه على ذلك الشاه الصفوي طهماسب في حدود سنة ٩٣٦هـ، حيث أعلن عن التزامه بحاكميته وتقيّده بأوامره[2]. وتابعه على هذه النظرية (ولاية الفقيه) المحقق الأردبيلي، وكذلك محمد باقر المجلسي(١١١١هـ)[3]. ولكنْ من الملاحظ غياب المشروع السياسي المتكامل عند هؤلاء الأعلام على صعيد بناء نظام سياسي متمثّلاً بدولة حديثة.

هذا، إلى أن جاء القرن العشرين، حيث أسهم بعضٌ من كبار علماء الإمامية بتقديم أطروحات سياسية حول نظام الحكم وشكله وآلياته. وقد كان ذلك منهم استجابةً لإلحاح واقعهم الحضاري والاجتماعي المعيوش، وما لابسه من عوامل وتحدّيات داخلية فرضتها الوقائع السياسية والاجتماعية، وخارجية تمثّلت في تحدّيات

---

(*) باحثٌ في الفكر الإسلاميّ. من لبنان.

المشروع الحضاري والثقافي الغربي الوافد على واقع المسلمين وبيئتهم وأفكارهم، والذي كان المشروع السياسي إحدى مصاديقه وتمثّلاته.

ومن هنا، فقد برز المشروع السياسي للميرزا النائيني(١٢٧٧ ـ ١٣٥٥هـ)[٤] عبر كتابه الشهير «تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة»، والذي تضمن مجموعة من المبادىء الأساسية والمدعّمة بأدلةٍ عقلية ونقلية وتاريخية تشكّل الإطار النظري لنظام حكم دستوري[٥]. وفي الواقع فقد أتى مشروع النائيني السياسي لأجل ترشيد وتأطير الحركة الدستورية في إيران عام ١٩٠٦م بأطر فقهية إسلامية، كمبدأ الشورى مثلاً، الذي ترتكز عليه شرعية الحياة البرلمانية عند النائيني.

كلّ ذلك بغية الحدّ من استبداد الحاكم وسلطته المطلقة[٦]. وعلى أيّ حال فقد كان مشروع النائيني إستجابةً لواقع سلطوي مُستبدّ، أراد أن يجعله ـ وعلى قدر المستطاع، وبما تسمح به ظروف المرحلة وتعقيداتها ـ متناسباً مع الصيغة الإسلامية للحكم. إذن، فإن مشروع النائيني السياسي قد تشكّل ضمن إطار أحكام الضرورة لحالةٍ قائمة، وليس في إطار التنظير الإسلامي المتحرِّر من قيود الحاضر وضروراته[٧].

إلى هذا، فإن السيرورة التطوّرية للفكر السياسي الشيعي قد بلغت أوجها عند ثلاثة من أعلامه المعاصرين، وهم: روح الله الخميني(١٩٨٩)؛ وحسين المنتظري؛ ومحمد باقر الصدر[٨]، حيث نظّر كلٌّ من: الخميني[٩] والمنتظري[١٠] لولاية الفقيه العامة، بينما انتهى مشروع الصدر السياسي متبلوراً بفكرة المزاوجة بين حاكمية الأمة والفقيه معاً، كما سيأتي معنا خلال البحث.

## الصدر والتنظير للمشروع السياسي الإسلامي

لقد كان المشروع الفكري السياسي عند الصدر من أوائل الأطروحات التنظيرية التي عمل عليها الصدر. وقد جاءت بحوثه عن الدولة، ومرتكزاتها الدستورية، وفلسفتها، وقدراتها، وطبيعة الحكم فيها، وليد حاجةٍ ملحة فرضتها تحديات الواقع المعاصر الذي عاشه المسلمون في ما واجهوه من صيغ سياسية متعدّدة ومتنوعة وافدة عليهم من الغرب. وهذا ما دفع ببعض المفكِّرين المسلمين، من أمثال: الصدر، لطرح مشروعهم حول الدولة ونظام الحكم في الإسلام. وقد انطوَتْ هذه

العملية على غاياتٍ متعدّدة:

منها: الحاجة العملية الموضوعية لمثل هكذا أطروحة يتظهّر من خلالها الحراك الإسلامي، الناشىء في واقع الاجتماع السياسي الإسلامي، الرافض لألوان السياسات الوافدة والحكام المستبدّين.

ومنها: إبراز المشروع السياسي الإسلامي مقابل الأطروحات السياسية الأخرى، وإظهار مقدرة الإسلام على تقديم نموذج معاصر للدولة يوائم بين الأصالة الإسلامية، وما تنطوي عليه من مفاهيم عقدية وأخلاقية وأحكام تشريعية، وبين المعطى الحضاري المعاصر للدولة الحديثة. وهنا يكمن البُعْد الكلامي في المشروع التنظيري لنظام الحكم الإسلامي عند الصدر. فتجد ـ مثلاً ـ أنّ ما كتبه حول دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، تحت عنوان: «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع الجمهورية الإسلامية في إيران»، قد جاء استجابةً لطلب لفيفٍ من العلماء حينما سألوه عن رأيه في أطروحة الدولة والحكم في الإسلام، وذلك انطلاقاً ممّا يثيره العلمانييون من إشكالات حول إمكانية تقديم الإسلام لأطروحة شاملة تتعلّق بالدولة والحكم، حيث يدّعون بأن لا دخل للدين بالدولة؛ فالدولة من صنع الأرض، ولا ربط لها بالسماء[11]. ومن الواضح أن هكذا نوع من الإشكالات والاعتراضات التي تتعلّق بقدرة الدين على تقديم نموذج معاصر للحكم والدولة هو من نوع الإشكالات التي تدخل في الإطار الكلامي، والتي تتطلب الدفاع عن وجهة رأي الدين، وإثبات قدرته على تقديم البديل الحضاري الإسلامي للدولة عما هو قائمٌ في العالم من أشكال حكم وأنظمة لا تنسجم مع الرؤية الإسلامية للدولة ونظام الحكم.

ومنها: ما رآها الصدر من الضرورة الحضارية للدولة في الواقع الإسلامي المعاصر، بما تمثّله الدولة ومؤسساتها من ضرورة إنضاج للعمل الرسالي، وتثمير لواقعيته الحركية في مختلف الميادين والساحات الفكرية والأيديولوجية والعلمية، فالدولة كمركب حضاري تتجلّى فيه التعاليم والأفكار والمبادىء الإسلامية لها أثرٌ كبير على أفراد الأمة، من تفجير طاقاتهم، وإظهار استعداداتهم المتنوّعة، وإنقاذهم من التبعية والضياع[12]، وكذلك توجيه الأمّة وترشيد حركتها.

وقد تميَّز عمل الصدر في مشروعه السياسي بالتجديد والترابط والتقعيد

للنظرية السياسية، حيث قدّم إسهامات بارزة على هذا الصعيد، إنْ من خلال رؤيته لنشأة الدول أو من خلال طرحه لملامح الدستور وأصوله في الدولة الإسلامية، إلى عرضه الجديد لشكل النظام وحقيقته في الإسلام، مضافاً إلى تنظيره للمذهب الاقتصادي الإسلامي، وكذلك مشروعه المتمثِّل في التنظير الإسلامي للبنك اللاربوي. وبذلك يكون الصدر قد خطا خطوات متقدّمة جدّاً على صعيد تقديم النموذج الحضاري المتكامل لنظام الحكم في الإسلام. ولعل هذا الطرح لنظام الحكم في الإسلام لم يكن معهوداً قبل الصدر في الفكر الإسلامي، لجهة تناوله من أبعاد متنوّعة ومتعدّدة، وخصوصاً في بُعْده الدستوري، إضافة إلى البُعْد التقعيدي الاستدلالي، وكذلك في طرحه لفلسفة نشوء الدولة، ومبرّرات وجودها.

## مراحل تطوُّر الفكر السياسي عند الصدر

الظاهر ـ وبحَسَب الكثير من الباحثين المتتبِّعين لفكر الصدر السياسي، ومنهم: بعض أجلاّء تلامذته ـ أن الفكر السياسي للصدر قد مرّ بمراحل ثلاث:

**المرحلة الأولى: الحكم الشوروي أو حكم الأمة**. هذه المرحلة تعود إلى خمسينيات القرن الماضي (١٣٧٨هـ). فقد كانت رؤية الصدر أن نظام الحكم في الإسلا هو نظام شوروي، أي إن السلطة تعود إلى الأمة. فالأمة هي الحاكمة لنفسها وفقاً لموازين الشرع ومفاهيمه وقوانينه. ومستند الصدر في ذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ (الشورى: ٣٨)، باعتبار أن إقامة الحكم وتأسيس الدولة يمثِّل أمراً أساسياً ومهماً من أمور المسلمين لا يمكن تجاهله؛ لما يمثِّله من حماية للدين وتشريعاته وأصوله، ودفاعاً عن وجود المجتمع الإسلامي وثقافته من أيّ غزوٍ واعتداء خارجي.

ويرى الصدر أن التمسُّك بآية الشورى كأساس للحكم في عصر الغيبة يتوقّف على عدم وجود نصٍّ شرعي يتعلق بشكل الحكم على خلاف الشورى، وإلاّ فالنصّ يكون هو المتعيِّن. أضِفْ إلى ذلك أن ممارسة الأمة للحكم يجب أن تراعي المعايير والضوابط الشرعية المقرّرة في الشريعة الإسلامية، وتعمل على أساسها.

وعليه فلا يجوز للأمة أن تولّي أمورها الفاسق ـ مثلاً ـ؛ لأن الإسلام قد نهى عن الركون إلى الفاسقين في جميع المجالات. وأما كيفية اتخاذ القرار في نظام الشورى

فهو يتمّ على أساس مراعاة الأكثرية؛ لأن الإجماع في المقام نادرٌ[١٣].

إلى هذا فإن الصدر ما لبث أن تراجع عن هذه النظرية في شكل الحكم وممارسته؛ وذلك لعدم نهوض الدليل على إثبات صحتها. وقد أورد الصدر جملةً من الملاحظات والإيرادات الوجيهة حول مدلول الشورى، أتى على ذكر اثنين منها بعضٌ من تلامذته المقرَّبين[١٤].

### المرحلة الثانية: نظرية ولاية الفقيه

لقد عدل الصدر عن نظرية الشورى، وذلك عندما انتهى إلى توثيق الرواية الرئيسيّة في الاستدلال على ولاية الفقيه الواردة عن الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهديّ، والتي ورد فيها ما نصّه: «...وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»[١٥]، حيث إن الصدر استفاد من هذه الرواية الولاية المطلقة للفقيه؛ وذلك بقرينة قوله: «الحوادث الواقعة» التي تشمل في ما تشمله قضايا الولاية والحكم، بينما كان الفقهاء يستفيدون منها للدلالة على صحّة تقليد المجتهد والرجوع إليه في الفتوى الشرعية فقط[١٦]. وقد مثّل التزام الصدر بولاية الفقيه نقلةً نوعية في النظرية السياسية عنده[١٧].

إلى هذا، وممّا يدل على التزام الصدر في هذه المرحلة بولاية الفقيه ما جاء في رسالته العملية «الفتاوى الواضحة» في بحث الاجتهاد، حيث قال: «المجتهد المطلق إذا توافرت فيه سائر الشروط الشرعية في مرجع التقليد... جاز للمكلَّف أن يقلِّده...، وكانت له الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين، شريطة أن يكون كفوءاً لذلك من الناحية الدينية والواقعية معاً... وإذا أمر الحاكم الشرعي بشيءٍ تقديراً منه للمصلحة العامة وجب اتّباعه على جميع المسلمين، ولا يُعْذَر في مخالفته حتّى مَنْ يرى أن تلك المصلحة لا أهمِّية لها»[١٨].

وممّا يدلّ أيضاً على أخذ الصدر بنظرية ولاية الفقيه ما نقله بعض طلابه من جوابٍ له على بعض الأسئلة حول ولاية الفقيه، حيث يصرِّح الصدر بأن ما يعتمد عليه في إثبات الولاية العامة للفقيه هو الرواية التي مرَّتْ معنا آنفاً عن الإمام المهدي[١٩].

وقد اشترط الصدر الكفاءة الواقعية في الوليّ الفقيه، وهو شرطٌ يُجنِّب الأمة

تصدي بعض الفقهاء لأمور المسلمين ممَّنْ لا يملكون صفة الكفاءة في إدارة الحكم، وإنْ كانوا في أعلى درجات الاجتهاد والعدالة. حيث اعتبر بعض طلابه المقرَّبين أن هذا الشرط الإضافي في الوليّ لم يلتفت أو على الأقلّ لم ينبِّه غيرُه من العلماء ـ في وقته ـ عليه[٢٠].

## المرحلة الثالثة: المزاوجة بين ولاية الأمة والفقيه

وهذه المرحلة تشكِّل قمة النضج الرؤيوي في النظرية السياسية عند الصدر. وقد جاءت نظريته هذه في أواخر كتبه: «الإسلام يقود الحياة»، حيث فصّل الكلام في هذه المسألة في بحثين من الكتاب: **الأوّل**: «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران»؛ **والثاني**: «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء». وقد فصَّل الصدر ـ هنا ـ الولاية العامة للفقيه بين ما قبل قيام الحكومة الإسلامية وما بعد قيامها، حيث جعل الولاية المطلقة للفقيه فقط في مرحلة ما قبل قيام الدولة الإسلامية، وأما بعد قيامها فقد أعطى الصدر للفقيه دور الشهادة والرقابة والإشراف على ممارسة السلطة، وأعطى للأمّة كذلك حقّ ممارسة الحكم والسلطة على نفسها؛ وذلك حفظاً لمقام الاستخلاف الإلهي لها على الأرض. وسيأتي تفصيل الكلام حول ذلك تحت عنوانٍ مستقلّ.

## فلسفة نشوء الدولة عند الصدر

لقد اهتمّ المفكِّرون من فلاسفة وعلماء بالبحث عن أصل نشأة الدولة. والملاحظ ـ هنا ـ أن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر لم يتوقَّف كثيراً عند فكرة أصل نشوء الدولة. وعلى كلٍّ فقد كانت هناك تفسيراتٌ متعددة لنشأة الدولة:

منها: تفسير ديني يرى أن نشوء الدولة ومصدر السلطة فيها يعود إلى الله تعالى. وذكروا في المقام نظرية الحق الإلهي، وكذلك نظرية التفويض الإلهي، ونظرية العناية الإلهية.

ومنها: تفسير فلسفي يُرجع نشأة الدولة ومصدر السلطات فيها إلى إرادة الأمة، مثل: نظرية العقد الاجتماعي، للفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو[٢١].

ومنها: تفسير تاريخي يفسّر نشأة الدولة بعوامل مختلفة تتفاعل على مرور الزمن لتكوِّن الدولة.

ومنها: تفسير اجتماعي يعزو فكرة نشوء الدولة إلى القوّة أو إلى تطور الأسرة[٢٢].

إلى هنا، فإن الصدر ذهب إلى أن أصل نشأة الدولة كان على يد الأنبياء، فهي تصعيد للعمل النبوي بدأت في مرحلة محدودة من حياة البشرية. ولعل الصدر من أوائل مَنْ نظَّر لكون الأنبياء هم الأساس في وجود الدولة ونشوئها[٢٣]. وعليه يرفض الصدر كلّ النظريات الأخرى في تفسير نشأة الدولة، حيث يقول: «فمن ناحية تكوّن الدولة ونشوئها تاريخياً نرفض إسلامياً نظرية القوّة والتغلّب، ونظرية التفويض الإلهي للجبّارين، ونظرية العقد الاجتماعي، ونظرية تطوُّر الدولة عن العائلة، ونؤمن بأن الدولة ظاهرة نبوية، وهي تصعيد للعمل النبوي بدأت في مرحلة معيّنة من حياة البشرية»[٢٤].

وقد ارتكز الصدر في نظريته تلك على القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمْ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنْ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (البقرة: ٢١٤)، حيث يرى الصدر من خلال هذا النص القرآني أن الناس كانوا في مراحلهم التاريخية الأولى يعيشون حياة تسودها الفطرة، وتجمع بينهم بساطة وتصورات بدائية حول الحياة وهمومها ومتطلّباتها. وبعد أن نمَتْ مواهب الإنسان وقابلياته وإمكانياته، وتعقَّدت احتياجاته، وتنوَّعت تطلعاته، وُجد ـ حينئذٍ ـ الاختلاف والتناقض بين النوازع المختلفة والإرادات المتصارعة، فأصبحت الحياة بحاجةٍ إلى موازين وقِيَم تحفظ حقوق الناس، وإلى قوانين تحقّق العدالة والمساواة، بحيث تغدو هذه القابليات والإمكانات التي تمخض عنها تطوُّر التجربة الاجتماعية منصهرةً في بوتقة موحَّدة تعود بالخير والرخاء والسلام على الجميع، بَدَلاً من أن تكون منطلقاً وأساساً للاحتراب والاستغلال[٢٥].

ومن هنا فقد برزت فكرة الدولة على يد الأنبياء، الذين كان لهم الدور

الأساسي في بنائها ضمن الأطر والقواعد الربّانية. يقول الصدر: «إن الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان، وقد نشأت هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتخذت صيغتها السوية ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني وتوجيهه من خلال ما حقّقه الأنبياء في هذا المجال، من تنظيم اجتماعي قائم على أساس الحق والعدل، يستهدف الحفاظ على وحدة البشرية وتطوير نموّها في مسارها التاريخي»[٢٦]. ويتابع الصدر بقوله: «وقام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة، ووضع الله تعالى للدولة أسسها وقواعدها، كما لاحظنا في الآية الكريمة المتقدّمة. وظلّ الأنبياء يواصلون بشكلٍ وآخر دورهم العظيم في بناء الدولة الصالحة. وقد تولّى عددٌ كبير منهم الإشراف المباشر على الدولة، كداوود وسليمان وغيرهما. وقضى بعض الأنبياء كلّ حياته وهو يسعى في هذا السبيل، كما في حالة موسى‍. واستطاع خاتم الأنبياء‍ أن يتوِّج جهود سلفه الطاهر بإقامة أنظف وأطهر دولة في التاريخ، شكّلت بحق منعطفاً عظيماً في تاريخ الإنسان، وجسَّدت مبادىء الدولة الصالحة تجسيداً كاملاً ورائعاً»[٢٧].

## الدولة وضرورتها في الإسلام

يرى الصدر أن الدولة بما تمثّله من حكمٍ وإدارة هي ظاهرةٌ اجتماعية أصيلة[٢٨]، وبالتالي فهي ضرورية، وليست طارئةً عن واقع الاجتماع البشري[٢٩]. ومن هنا أكَّد الصدر على ضرورتها الشرعية، وكونها فريضة واجبة؛ لجهة ما تمثّله من تجسيد لأحكام الإسلام وتشريعاته، وبلورة لواقع الاستخلاف الإلهي للإنسان في الأرض[٣٠]. وعليه، فإقامة الحكومة الإسلامية شرطٌ ضروري لأجل استعادة الأمة لأمجادها وتاريخها، وللخروج من مآزقها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، ومن كلّ تخلُّفٍ وتشتُّت وضياع[٣١].

وعليه فالسياسة تدخل عند الصدر في جميع مفاصل الحياة، وكافّة أوجهها ونشاطاتها، فهي سياسةٌ كلية عن الكون والحياة، ترتكز على قواعد وأسس، بعيداً عن السطحيّة والهشاشة في الأصول والمنطلقات، أو الاجتزاء في النظرة نحو جهةٍ دون أخرى. يقول الصدر: «فليس الوعي السياسي للإسلام وعياً للناحية الشكلية من

الحياة الاجتماعية فحَسْب، بل هو وعيٌ سياسي عميق، مردُّه إلى نظرة كلية كاملة نحو الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق. فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الإسلامي الكامل. وكلّ وعيٍ سياسي آخر فهو إما أن يكون وعياً سياسياً سطحياً لا ينظر إلى العالم من زاويةٍ معيّنة، ولا يقيم مفاهيمه على نقطة ارتكاز خاصة؛ أو يكون وعياً سياسياً يدرس العالم من زاوية المادة البحتة، التي تموّن البشرية بالصراع والشقاء في مختلف أشكاله وألوانه»[٣٢].

## طبيعة الدولة الإسلامية، ومميِّزاتها

عندما نصف الدولة بأنها ذات هوية إسلامية فحينئذٍ تتحدَّد سلفاً لدينا ماهيتها وطبيعة تركيبها العقدي والتشريعي ذو الطبيعة الإسلامية. وهذا ما نجده في تعريف الصدر للدولة الإسلامية بقوله: «وهي الدولة التي تقوم على أساس الإسلام، وتستمد منه تشريعاتها؛ بمعنى أنها تعتمد الإسلام مصدرها التشريعي، وتعتمد المفاهيم الإسلامية منظارها الذي تنظر به إلى الكون والحياة والمجتمع»[٣٣].

إلى ما تقدّم، يرى الصدر أن المرتكز في الوحدة السياسية للدول إما أن يكون مرتكزاً عاطفياً؛ أو مرتكزاً فكرياً. ويرى أن الوحدة العاطفية إما تعود إلى منشأ جغرافي إقليمي؛ أو منشأ قومي تجمعها اللغة الواحدة أو الدم أو تاريخ معيّن. وأما الوحدة الفكرية فهي إيمان جماعة من الناس وتوحُّدهم حول فكرة ورؤية واحدة تجاه الحياة، تكون هي المنشأ والأساس لوحدتهم السياسية. وعليه يقسِّم الصدر ـ بهذا الاعتبار، وبصورةٍ غالبة ـ الدولة إلى أقسام ثلاثة:

١ـ **الدولة الإقليمية**: وهي التي تعكس في وحدتها السياسية الوحدة الإقليمية.

٢ـ **الدولة القومية**: وهي التي ترتكز في وحدتها السياسية على القوميّة الموحّدة.

٣ـ **الدولة الفكرية**: وهي التي يكون منشأ وحدتها السياسية يقوم على وحدة فكرية معيّنة.

وانطلاقاً من هذا التقسيم، يعتبر الصدر أن الدولة الإسلامية هي من القسم الثالث، أي دولة فكرية. فالوحدة الفكرية هي الوحدة الطبيعية، والجديرة بأن يقوم على أساسها أيّ كيانٍ سياسي، على خلاف الوحدة العاطفية؛ فالعاطفة لا يمكن أن

تكون منطلقاً للأمة بأن تبني من خلالها حكماً ونظاماً؛ لأن ذلك من شؤون الفكر، وليس العاطفة. وعليه كانت الوحدة الفكرية هي الوحيدة الصالحة علمياً لتعليل وتبرير الوحدة السياسية المتمثِّلة في الدولة[٣٤].

## مميِّزات الدولة الإسلامية

تأسيساً على ما تقدَّم، من كون الدولة ذات لون وطبيعة فكرية واحدة، يرى الصدر أن من مميِّزات هذه الدولة أنها ذات رسالة فكرية لا تعترف بأيّ حدود جغرافية مصطنعة، إلاّ حدود الفكر نفسه، أي تكون رسالتها إنسانية عالمية. وهذا ما يتجسَّد في الدولة الإسلامية، فإن من مميزاتها وخصائصها أنها دعوة إنسانية شاملة، تتخطى الحدود الإقليمية والخصائص القومية لهذه الفئة من الناس أو تلك[٣٥]. قال تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾** (سبأ: ٢٨).

ومما تقدَّم نرى أن الدولة في المنظور الصدري ليست فقط ضرورة شرعية، بل هي أيضاً ضرورة حضارية؛ لأنها ـ وكما يقول الصدر ـ: «المنهج الوحيد الذي يمكنه تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلامي، والارتفاع به إلى مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة الإنسانية، وإنقاذه مما يعانيه من ألوان التشتت والتبعية والضياع»[٣٦]. ومن هنا ـ وكما يرى بعض الباحثين ـ فإن الصدر قد تقدَّم بفكره السياسي عن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر لجهة اعتباره الدولة الإسلامية ضرورة حضارية، وتجسيداً عملياً للحضارة الإسلامية[٣٧].

وعطفاً على ما تقدَّم، يرى الصدر أن من المميزات الحضارية للدولة الإسلامية تركيبها العقائدي من جهةٍ؛ وأثرها العقدي والنفسي على الإنسان المسلم من جهةٍ ثانية.

### الجهة الأولى: التركيب العقائدي للدولة الإسلامية

### أـ التركيب العقائدي للدولة، وهدف مسيرتها

تتميَّز الدولة الإسلامية التي نظّر لها الصدر بأنها دولة عقائدية[٣٨]، تتّخذ من

اللّه تعالى ـ بما يمثّله من إطلاقٍ ولا محدوديّة ـ هدفاً للمسيرة الإنسانية؛ وذلك من خلال جعل أخلاق اللّه تعالى وصفاته اللامحدودة ـ من العَدْل والعلم والقدرة والرحمة والجود ـ كمعالم لهذا الهدف العظيم. وبما أن الإنسان نسبيٌّ ومحدود، وهو يسير نحو هدف مطلق ولا محدود، ويمكنه الوصول إليه، فهذا يعني أن المسيرة الإنسانية كلما سارت في طريقها نحو هدفها كلّما انفتحت عليها آفاق جديدة تزيد حركية المسيرة تطوُّراً وإبداعاً[٣٩]. يقول تعالى: ﴿**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً**﴾ (الكهف: ١٠٩). يقول الصدر: «فالتركيب العقائدي للدولة الإسلامية، الذي يقوم على أساس الإيمان باللّه وصفاته، ويجعل من اللّه هدفاً للمسيرة، وغايةً للتحرك الحضاري الصالح على الأرض، هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمدّ الحركة الحضارية للإنسان بوقودٍ لا ينفد»[٤٠]. ويعلّق بعض الباحثين على ذلك بالقول: «وهكذا فالدولة الإسلامية هي وحدها التي تستطيع أن تقدم (المركب الحضاري) الذي يعبِّىء الأمة، ويفتح لها الطريق نحو التقدُّم باتجاه المثل الأعلى. إن الدولة الإسلامية هي ـ من هذا المنظور ـ دولة المسافات البعيدة واللامحدودة. كما أن هذا المركب الحضاري هو الذي يحلّ مشكلة التناقض بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية»[٤١].

### ب ـ البعد الأخلاقي للتركيب العقائدي للدولة الإسلامية

ولكي تتحقّق الأهداف العظمى والسامية للدولة الإسلامية، من إحقاق الحق وإقامة موازين العدل في الحياة، كان لا بُدَّ من صياغة الفرد وتربيته تربية عقائدية، لها انعكاسٌ أخلاقي على نفسيته وسلوكيّاته[٤٢]، لكي يعيش الفرد كامل الشعور بالمسؤولية والواجب الملقى على عاتقه، وليتحمّل مشاقّ البناء الصالح من تضحية وجهد وأذى. وعليه، فإن هذه الصياغة والتربية للفرد المسلم تتّجه نحو تحديد وتركيز مفهومه ونظرته للدنيا وامتدادها الأخروي. فالفرد يجب أن يكون سيّداً للدنيا، لا عبداً لها، مالكاً لخيراتها وطيّباتها، لا مملوكاً لها. وبالتالي لا بُدَّ أن تتّجه تطلعاته نحو حياةٍ أوسع وأغنى من هذه الحياة، عندها تغدو كلّ تضحية على هذه الأرض رخيصة أمام ما ينتظره في ذلك العالم الآخر الأبدي، الذي أعدّه اللّه سبحانه للمؤمنين

المتقين[٤٣]. يقول الصدر: «وأما حينما تُتَّخذ الدنيا طريقاً للآخرة، أي أداةً ينمي الإنسان في إطار خيراتها وجوده الحقيقي، وعلاقته بالله وسعيه المستمرّ نحو المطلق في عملية البناء والإبداع والتجديد، فإن الدنيا تتحوَّل في هذه النظرة العظيمة من كونها مسرحاً للتنافس والتكالب على المال إلى مسرح للبناء الصالح والإبداع المستمر: ﴿**وَابْتَغِ فِي مَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنْ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلاَ تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ**﴾ (القصص: ٧٧)»[٤٤].

## ج ـ الأبعاد السياسية للتركيب العقائدي للدولة الإسلامية

ومن مميِّزات التركيب العقائدي للدولة الإسلامية مدلولاته وأبعاده السياسية. ومن هذه المداليل والأبعاد:

**أوّلاً**: استئصال الدولة الإسلامية لكل علاقات الاستغلال بين الإنسان وأخيه الإنسان، وذلك في جميع مجالات الحياة، السياسية، والاقتصادية، والفكرية. وهذا ما يؤدّي إلى توفير طاقة الإنسان المستغِلّ، إضافة إلى طاقة الإنسان المستغَلّ. فالأوّل بعد أن كانت طاقته وإمكاناته تتبدَّد من خلال تشديد قبضته على مَنْ يستغلّه، فإن هذه الطاقة والإمكانيات تعود ـ في ظلّ الدولة الإسلامية ـ إلى وضعها الطبيعي، وتتحوّل إلى طاقات للبناء والعمل. وأما الثاني فقد كانت طاقاته تذهب لحساب مصالح المستغلِّين الشخصية، لزيادة أموالهم ومتاعهم الدنيوي، بينما في ظلّ الدولة الإسلامية تعود هذه الطاقة لخير الجماعة البشرية[٤٥].

**ثانياً**: واقع حال الحاكمين في الدولة الإسلامية، فإنهم يعيشون في حياتهم الخاصّة كما يعيش كلّ المواطنين العاديين في الدولة، إنْ من حيث المسكن أو المعيشة أو السلوكيات والتعاطي مع الآخرين. وهنا يضرب الصدر مثالين من واقع حياة الأمة مع حكّامها:

**الأوّل**: وقوف عليّ بن أبي طالب× في زمن خلافته بين يدي القاضي مع مواطن عادي خاصمه وشكاه إلى القضاء، ولم يأنَفْ عليٌّ× من هذا الإجراء، بل كان متجاوباً ومرحّباً.

**والثاني**: من واقع التجربة المعاصرة، مع الإمام الخميني، الذي ـ وبعد أن رجع

إلى بلاده منتصراً على الشاه ـ استقرَّ في بيتٍ قديم، هو نفسه الذي كان يسكنه قبل نفيه من وطنه. وهذا كلُّه ممّا يؤلِّد حافزاً وزَخْماً روحياً كبيراً عند مواطني الدولة الإسلامية، مما يجعل الفرد يشعر بأن استجابته لعملية البناء التي تقوم بها الدولة هي استجابة لكرامته وعزّته على الأرض[٤٦].

**ثالثاً**: ومن المميزات السياسية للمنحى العقائدي للدولة الإسلامية تعاملُها على الساحة الدولية على أسس وموازين تختلف تماماً عما هو متعارفٌ ومعهود في السياسات الدولية وفقاً للمنظور الغربي لها، والذي يقوم على استغلال الشعوب ونهب ثرواتها، أو على أساس ما يسمّونه بالمصالح المتبادلة. فهذا ممّا لا وجود له في قاموس الدولة الإسلامية، التي ترتكز علاقاتها في الساحة الدولية على مبادئ أخلاقية إسلامية، أساسها الحقّ والعدل ونصرة المستضعفين. يقول الصدر: «والحقّ والعدل حقيقة تملأ ضمير الدولة الإسلامية، وليس مجرّد عناوين تُستَغَلّ وتُستثمر وفقاً للمصلحة، كما دأبت على ذلك هيئة الأمم المتحدة وكلّ الهيئات الدولية... إنّ تعامل الدولة الإسلامية على الساحة الدولية يجسِّد قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ للّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لاَ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (المائدة: ٨). ولا شَكَّ في أن تعامل الدولة الإسلامية على الساحة الدولية بهذه الروح يؤدّي عالمياً إلى إيقاظ الضمير الإنساني، وتوعيته على مفاهيم العدل والحق، وتحريكه للمساهمة في مسيرة العدل على الأرض»[٤٧].

إلى ما تقدَّم، يمكننا الوقوف عند جملة من مميزات الدولة الإسلامية يوردها الصدر في مقام حديثه عن الحاجة الضرورية لهذه الدولة بالنسبة إلى الإنسان المسلم، وهي:

**أوّلاً**: إيجادها الانسجام بين التشريعات والقوانين التي تُعتمد لتنظيم الحياة الاجتماعية وبين العقيدة. وهذا الانسجام يُعَدّ ضرورياً لتطبيق تلك القوانين والالتزام بها. وهذا لا يتحقّق إلاّ في إطار النظام الإسلامي؛ لأن الأنظمة والتشريعات الأخرى غير الإسلامية لا تنطوي ـ بنظر المسلم ـ على الحرمة والقداسة؛ لعدم وجود مبرِّر شرعي لها[٤٨].

**ثانياً**: إيجادها للتوافق بين الجانب الروحي والجانب الاجتماعي في حياة الإنسان

المسلم. هذا التوافق الذي لا يمكن أن يتحقَّق له في ظلّ الأنظمة الوضعية، التي لا تراعي الجوانب الروحية للإنسان من علاقته بربّه، واهتمامه بأخلاقه وقِيَمه ومُثُله. وهذا ما يولِّد التناقض والتعارض في حياة الإنسان المسلم، بين ما يؤمن به روحياً وما يلتزم به عملياً في حياته الاجتماعية. وإزالة هذا التعارض لا يتمّ إلاّ على أساس قاعدة واحدة هي الإسلام، عوضاً عن قاعدتين متنافرتين[٤٩].

**ثالثاً**: إن النظام الإسلامي هو الأجدى في الوقوف ضدّ المدّ الاستعماري الكافر، الذي غزا العالم الإسلامي فكرياً وعسكرياً؛ وذلك لأنه يحرِّر الأمة من التبعية الفكرية للغرب المستعمر، ويؤكِّد شخصيتها العقائدية وتمايزها الفكري، ويواجه الأفكار الاستعمارية الوافدة والمعيقة لحركات التحرُّر في العالم الإسلامي، هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ ثانية، فالنظام الإسلامي؛ بما هو معبِّر عن أصالة الأمة ومرتبط بتاريخها وأمجادها، مع عدم ارتباطه لا فكرياً ولا تاريخياً بحضارات المستعمرين، يدفع الإنسان الشرقي المستعمَر منفتحاً عليه، بينما نجد هذا الإنسان يعيش الحساسية الشديدة والنفور تجاه الأنظمة المستمَدَّة من الاتجاهات الاجتماعية الغربية المستعمِرة، مما يجعله غير قادر على تفجير طاقاته وتثميرها في معركة البناء والتغيير. ويرى الصدر أن هذا الذي دفع البعض في بلداننا إلى المناداة بفكرة القوميّة، التي يعتبرها الصدر متخلِّفة؛ لذهاب مرحلتها التاريخية؛ ولأن القومية لا تصلح مرتكزاً للحكم؛ لعدم كونها فلسفة وأيديولوجيا خاصة للكون والحياة. ومن هنا ذهب البعض إلى رفع شعار الاشتراكية العربية، إيماناً منه بحاجة النظام إلى قاعدة فكرية، هذا من جهة. ومن جهةٍ ثانية فإن توصيفها بالعربية ـ ومع أنه لا يجدي؛ لأنه لا يغيّر من مضمونها شيئاً ـ جاء لأجل تغطية هذا المذهب الأجنبي الوافد ـ أي الاشتراكية ـ وإلباسه لبوس العروبة؛ تلافياً لأيّ حساسية وشعور رافض لمثل هذه الأفكار الوافدة، مع أن هذا التوصيف لا يجدي في تغيير المضمون الحقيقي لهذا المذهب أو ذاك[٥٠]. ومن هنا انتهى الصدر إلى القول بـ «أن الأمة؛ بحكم حساسيتها الناتجة عن عصر الاستعمار، لا يمكن بناء نهضتها الحديثة إلاّ على أساس قاعدة أصيلة لا ترتبط في ذهن الأمّة ببلاد المستعمرين أنفسهم، ولا توجد هذه القاعدة إلاّ في الإسلام نفسه. فالإسلام كقاعدة

للنهضة الجديدة، والنظام الإسلامي كصياغة لهذه النهضة، هو الطريق الوحيد الذي يمكن للأمة أن تتفتح عليه، ولا تشمّ منه رائحة الخطر، ولا تتبين فيه أصابع أولئك الذين داسوا كرامتها واستعمروها»[٥١].

## الجهة الثانية: الأثر العقدي والنفسي للدولة الإسلامية على الإنسان المسلم

ومن مميِّزات الدولة الإسلامية في ما يتعلَّق بالإنسان المسلم:

١ـ إن هذه الدولة، وعبر أطروحتها ورسالتها الإسلامية، تحوِّل عقيدة الإنسان المسلم من عقيدةٍ باهتة مفرغة من محتواها الثوري والتغييري والحضاري، وخاصّة عندما يعيش الإنسان المسلم في ظلّ أنظمة وأطر حضارية غير منبثقة فكرياً وأيديولوجياً من الإسلام، إلى عقيدةٍ إيجابية وفاعلة في عملية البناء الحضاري الجديد؛ وذلك لما تجسِّده الدولة الإسلامية من أطروحة عقائدية توحيدية للّه تعالى، وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، فتتحقَّق بذلك أمة الشهادة والوسطية، التي تعني المسؤولية الخارجية عن العالم كلّه.

وعليه، لا يعود الإنسان المسلم يعيش الانشطار والتجزئة، كما هو حاله في ظلّ الدول والأنظمة التي تحمل أطروحات فكرية وأيديولوجية غريبة عن ذهنيّته وتفكيره ووجدانه، حيث يعيش التناقض السلوكي بين ما يؤمن به وما يطبِّقه في الواقع الحياتي المعيوش. ففي ظلّ الدولة الإسلامية تعود للإنسان المسلم وحدته الحقيقية، وانسجامه الكامل بين ما يؤمن به من عقيدة ومفاهيم وما يمارسه من تطبيق[٥٢].

٢ـ إن الدولة الإسلامية عندما تقدِّم للفرد المسلم حاكمية رسول اللّه صلى الله عليه وآله ودولته، وكذلك الحال تقدِّم سيرة عليّ عليه السلام في السلطة وممارسة الحكم، كنموذجٍ يُحتذى، ومثال أعلى، ومقياس موضوعي يحكم المسلم على أساسه باستقامة المسيرة أو انحرافها، فهذا الأمر يكون ـ حينئذٍ ـ من أهمّ العوامل التي تدفع الإنسان المسلم إلى البَذْل والعطاء في عملية البناء الحضاري التي تضطلع بها الدولة الإسلامية؛ وذلك لما يمثِّله هذا النموذج والمثال الأعلى من حالة شعورية عميقة في وجدان المسلم وعواطفه، مما يهيّىء له الجو النفسي والطمأنينة الداخلية للسير في عملية البناء الكبير. وهذا بخلاف ما لو كانت الأمثلة والنماذج مستوردةً ومسقطة من خارج الفضاء الفكري

والنفسي والشعوري للإنسان المسلم، كما هو الحال في الأنظمة الديموقراطية والاشتراكية والمادية والشيوعية، فإنه ـ حينئذٍ ـ لا يتمّ التفاعل البنّاء مع طروحاتها؛ لأن الإنسان المسلم لا يملك إزاءها إلاّ رؤى باهتة ومتهافتة(٥٣).

٣ـ إن تفجير طاقات الأمة، وقيادتها في معركة البناء الحضاري، تتوقّف على وجود النظام والدولة الإسلامية؛ لما تتمتع به من نظافة مطلقة، وعدم ارتباط بالمستعمرين، ولارتكازها على الإسلام بما يمثّله من عنوانٍ لشخصية الأمة ومفتاحاً لأمجادها. وأما في حالة التجارب الاستعمارية، وكذلك تجارب بعض الأنظمة المستمدَّة فكرياً وحضارياً منها، فإن هذه التجارب ظلَّتْ عاجزةً عن تفجير طاقات الفرد المسلم، وقيادته في معركة البناء؛ وذلك لما أوجده الاستعمار في نفوس أبناء الأمة من حالة اتّهام وشكٍّ وقلق أدَّتْ به إلى الإحجام عن معطياته التنظيمية وأطروحاته السياسية والاجتماعية(٥٤).

٤ـ إن أيّ حركة تجديديّة في الواقع الإسلامي تلاقي موانع وتصطدم بعقبات متعدّدة من الأعراف والسنن الاجتماعية والتقاليد السائدة التي أخذت على مرّ الزمان طابع التقديس الديني. وعليه، فإن أيّ حركة تغييرية في المجتمع ستواجه بتوتُّر نفسي ومعارضة شديدة من قِبَل شريحة كبيرة من الأمة، تعتبر أن هذا التغيير يمسّ ما تؤمن به وتقدّسه. وهذا التناقض والاصطدام بين القديم والجديد ستكون حدّيته كبيرة فيما لو استهدفت عملية التغيير اجتثاث الأصول النفسية لهذا الرفض والمحافظة، والمتمثِّل باقتلاع العقيدة الدينية من نفوس أتباعها، أو على الأقلّ العمل على فصل الدين عن هذه التقاليد والأعراف؛ لأن خيار القضاء على الدين والعقيدة من نفوس أتباعه يكلِّف حركة التغيير والتجديد في المجتمع جهوداً مضاعفة، ويهدر طاقات هائلة، ويعرِّضها لأخطار محدقة وجادّة من قِبَل الأغلبية المحافظة في الأمة. وكذلك الحال بالنسبة لخيار العلمانية وفصل الدين عن الدولة؛ فإن حركة تتبنّى هذا التوجُّه لن تكون قادرةً على تفسير الإسلام بشكلٍ صحيح من جهةٍ؛ ومن جهةٍ أخرى لن تكون قادرة على إقناع الأغلبية العظمى بوجهة نظرها في تفسير الإسلام؛ لعدم امتلاكها البُعْد الشرعي الذي يخوِّلها أن تكون في موقع المبيّن لأحكام الإسلام ومفاهيمه. ومن هنا لا يكون الحلّ إلاّ على يد حركة التجديد النابعة من أصول

ومفاهيم ومبادىء إسلامية، تكون مجسَّدة في دولة تحمل شعار الإسلام وروحيّته، دولة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. فعندها تكون هذه الحركة التجديديّة قادرة على جذب القسم الأعظم من أبناء الأمة المحافظين لمصلحة البناء والتجديد. فالحركة التي تنطلق من عمق الإسلام هي ـ وحدها ـ القادرة على التمييز بين المفاهيم والأعراف والمبادىء الإسلامية وبين تلك التقاليد والأعراف التي خلقتها أوضاع وظروف تاريخية مختلفة لا تمتّ إلى جوهر الدين بصلةٍ. ويقدِّم الصدر على ذلك بعض الأمثلة من واقعنا الاجتماعي الإسلامي، كأوضاع التخلُّف التي تحيط بواقع المرأة المسلمة، فإن معالجتها لا يصحّ أن تكون من خارج فضاء الدين، كأن نذهب إلى القول بالسفور، وبما نادَتْ به الحضارة الغربية من معالجات وحلول؛ لأن هذا سيصطدم بمعارضة الأمة ورفضها. وعليه فالحلّ يجب أن ينطلق من خلفية دينية، تقوم على توعية المسلمين، بالتمييز بين الأعراف والأوضاع الاجتماعية التي أدَّتْ إلى هذا التخلُّف وبين مفاهيم الإسلام التي لا صلة لها بهذه الأعراف والعادات. وكذلك الحال في ما يتّصل ببعض القِيَم والمفاهيم الإسلامية التي اكتسبت معنى سلبياً من خلال ما خالطها من أوضاع التخلُّف والبُعْد عن جوهر الدين، فيمكن أن نحوِّلها من طابعها السلبي إلى طابعها الصحيح الإيجابي والبناء في الإسلام. ويقدِّم الصدر ـ هنا ـ مفهوم الصبر بوصفه قيمة خلقية إسلامية قد شاب مفهومه الكثير من السلبية؛ نتيجة لواقع التخلّف، فأصبح مفهوم الصبر ينطوي على الكثير من الاستكانة واللامبالاة أمام المكاره، وعدم التفاعل مع قضايا الأمة وهمومها. والأمة الإسلامية لن تحقِّق نهضتها الشاملة من دون أن تغيِّر مفهومها هذا عن الصبر، ليغدو الصبر ـ وكما هو في مضمونه الإسلامي ـ صبراً على أداء الواجب، وتحمُّل المكاره والمشقّات، في سبيل مواجهة الظلم والطغيان[٥٥].

٥ـ إذا كان الإنسان الغربي، وعبر تاريخه، مشدوداً إلى الأرض والمادة، بعيداً عن الروحانيات والمعنويات، فإننا نجد بالمقابل الإنسان الشرقي ـ وبفعل تربيته على يد رسالات السماء ـ ينظر إلى عالم الغيب ويتفاعل معه قبل أن ينظر إلى الأرض وعالم الماديات. وهذا ما أنتج عنده موقفاً سلبياً تجاه الحياة المادية؛ تجلّى ذلك تارةً بمظاهر الزهد؛ وأخرى بالقناعة؛ وثالثة بالكسل. وهنا يأتي دور الدولة الإسلامية؛ للعمل على

التوفيق بين نزعة المسلم للدين والسماء وبين نظرته إلى الحياة والأرض، وذلك عبر تقديم المفهوم الصحيح للإنسان عن السماء، وإسباغ طابع العبادة والواجب على العمل في الأرض؛ لكونه مظهراً من مظاهر الاستخلاف الإلهي للإنسان على الكون. وهذا ما يعطي الإنسان طاقةً إيجابية وبنّاءة لعمارة الأرض وإحيائها، وفي الوقت نفسه يشكّل ضمانةً لعدم تحوُّل طاقة الإنسان من طاقة بناء إلى طاقة استغلال. ومن خلال هذه النظرة للحياة في إطار الدولة الإسلامية يتحوَّل الزهد من مفهومه السلبي الذي يُبْعِد الإنسان عن دوره في الخلافة إلى مفهومه الإيجابي الذي يجعل من الإنسان سيِّداً للدنيا لا عَبْداً لها، ويحصِّنه من غائلة التحوُّل إلى طاغوت يستغلّ الآخرين[٥٦]: ﴿**الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنْ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ**﴾ (الحج: ٤١).

## الدستور الإسلامي وأسسه عند الصدر

ولعلّ الصدر هنا كان من السبّاقين بين مفكِّري الإسلام لجهة وضعه للأسس والأصول للدستور الإسلامي، الذي جاء تحت عنوان «الأسس الإسلامية»[٥٧]، والذي يُعَدّ باكورة أعماله الفكرية السياسية. وقبل استشهاده ببضع سنوات (١٩٧٩م) قدَّم عملاً آخر ـ سبقت الإشارة إليه ـ متمِّماً «للأسس الإسلامية»، وهو «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران»، وهو عبارةٌ عن وضع ملامح ورسم خطوط للدستور الإسلامي للجمهورية الإسلامية[٥٨]. ويقصد الصدر «بالدستور الإسلامي» الشريعة الإسلامية بأحكامها وقوانينها، وهذا المفهوم للدستور هو أوسع من المفهوم الاصطلاحي المتعارف له، بحَسَب تعبير الصدر[٥٩]. ولعلّ عمل الصدر على صعيد وضع الدستور للدولة الإسلامية ممّا لم يسبقه إليه أحدٌ من علماء الإسلام. يقول في هذا السياق بعض الباحثين ـ ممَّنْ كان من طلاب الصدر المتميّزين ـ في ما يتّصل بمشروع أستاذه حول الدستور الإسلامي وأصوله: «تأتي أهمّية هذه الأسس من ناحيةٍ فقهيّة، وكذلك من ناحيةٍ قانونية، من أنها أول مجموعة أصول للدستور الإسلامي؛ إذ لم يعهد ـ قبلها ـ أن وضعت أصول للدستور الإسلامي، ذلك أن الدول الإسلامية المتعاقبة طوال التاريخ الإسلامي لم يدوّن فيها دستور إسلامي، فضلاً عن

وضع أسس له وتدوينها. فلم نعثر في الوثائق السياسية التي وصلت إلينا، منذ عهد دولة الخلفاء الراشدين في المدينة المنوّرة حتّى نهاية الخلافة العثمانية بإسطنبول، على أعمال فكرية متكاملة تمثّل الوصول إلى الدستور الإسلامي. فقد كان الحكام خلال هذه المدّة الممتدّة من القرن الأول الهجري حتّى القرن الرابع عشر الهجري يعتمدون في تشريعاتهم الفقهية السياسية التي ترتبط بالحكم الإسلامي وشؤونه على فتاوى الفقهاء واجتهادات مستشاريهم. فلم تكن هناك مواد فقهيّة سياسية مقنّنة منبثقة عن أصول مدوّنة، أو على الأقلّ متوارثة شفهيّاً»[٦٠].

## وظيفة الدولة الإسلامية ومهامّها

يرى الصدر أن الحكم في الدولة الإسلامية هو عبارةٌ عن «رعاية شؤون الأمة طبقاً للشريعة الإسلامية»[٦١]. وعليه فالدولة الإسلامية ـ بنظر الصدر ـ لها دورٌ وظيفي وسائطي، أي هي وسيلة، وليست هدفاً وغاية بذاتها. ومن هنا كانت الدولة الإسلامية ـ في نظره ـ وسيلة لتحقيق وتجسيد الحضارة الإسلامية[٦٢]. ومن تجلّيات هذا الدور عند الصدر هو ربط التاريخي بالمتعالي، الدنيوي بالديني. وهنا يختلف تصوّر الصدر لطبيعة الدولة ومهامها عن تلك الموجودة في الفكر الغربي، سواء في المذهب الرأسمالي أو الاشتراكي أو الشيوعي، يقول الصدر: «ومن ناحية وظيفة الدولة نرفض إسلامياً المذهب الفردي، أو مذهب التدخُّل المطلق [أصالة الفرد] والمذهب الاشتراكي أو أصالة المجتمع، ونؤمن بأن وظيفتها تطبيق شريعة السماء التي وازنت بين الفرد والمجتمع، وحمَتْ المجتمع، لا بوصفه وجوداً هيغلياً مقابلاً للفرد، بل بقدر ما يُعبِّر عن أفراد وما يضمّ من جماهير تتطلّب الحماية والرعاية»[٦٣]. ويقول أحد الباحثين في مقام عرضه لظاهرة الدولة في نظرية الصدر: «فالحضارة الإسلامية لن تتحقّق بدون دولة. فالدولة هي أداة للتفعيل الحضاري. لكنّ نقطة الاختلاف بين الصدر والفلسفة الغربية في هذا المجال تكمن في الطرح الناقص لهذه المشكلة في الفكر الغربي. وهو طرحٌ يتأرجح بين تأليه الدولة واعتبارها كنهاية للتاريخ (هيغل) وبين اعتبار الدولة أداة شرّ (وسيلة للاستغلال) يجب أن تزول، كما يرى ماركس. فالصدر عالج المشكلة باعتبار الدولة ظاهرة نبوية وضرورة حضارية، فربط الدولة بالتاريخ وبالتعالي معاً. وهذا ما

جعل الدولة في نظر الصدر تتّجه نحو الكونية؛ فظهور الإمام المهديّ هو جانب من جوانب علاقة التاريخ بالتعالي. وهذا ما يجعل الدولة تسير في خطٍّ تصاعدي حتى تصير دولة كونية في عصر الظهور... وإذا كانت الدولة في فلسفة هيغل هي منتهى حركة التاريخ فإن الأمر ليس كذلك عند الصدر؛ حيث إنّ الدولة مؤسسة لتطبيق شرع الله، فهي إذن وسيلة، وليست غاية في ذاتها. فوليّ الأمر هو عبدٌ من عباد الله، وليس ممثِّلاً لله في الأرض أو مجسِّداً لحركة التاريخ أو للعقل الكوني، كما كان يرى هيغل؛ حيث اعتبر هذا الفيلسوف أن نابليون هو «الروح على جواد»»[٦٤]. إلى ما تقدّم، فإنّ ما طرحه الصدر من وظائف ومهام وأهداف للدولة الإسلامية يمكن أن نضعه تحت عنوانين رئيسيّين:

**الأول**: وظائف فكرية رسالية.

**الثاني**: وظائف اجتماعية اقتصادية.

وهذا ما يمكن تلمُّسه في العديد من مؤلَّفات وأبحاث ورسائل الصدر.

ففي «الأسس الإسلامية» ـ وهي باكورة الفكر السياسي عند الصدر ـ يحدِّد الصدر وظيفتين للدولة:

**الأولى:** وضع التعاليم، وهي عبارةٌ عن قوانين الدولة التفصيلية وأنظمتها المرعيّة التي تقتضيها طبيعة أحكام الشريعة (وهي الأحكام الثابتة في الشريعة، والتي لا تتبدَّل ولا تتغيَّر) على ضوء الظروف الراهنة. وهذه القوانين لها طابع التطوُّر والتبدُّل باختلاف ظروف الدولة ومستجدّاتها[٦٥].

**الثانية**: تطبيق وتنفيذ أحكام الشريعة (الدستور) والتعاليم المستنبطة منها (القوانين) على الأمة[٦٦].

وأما ما يتّصل ببيان أحكام الشريعة (الدستور) والقضاء في الخصومات فهما من الأمور الأساسية والضرورية اللازمة للدولة، إلاّ أنهما ليسا من وظائفها، ولا يدخلان تحت مهامّها؛ لأن كلاً منهما ليس من شؤون رعاية الأمة، حتّى يدخل في صلاحيات الحكومة. فمهمة بيان الأحكام الشرعية تعود إلى الفقهاء ممَّنْ توفَّرَتْ فيهم الأهلية العلمية، ووصلوا إلى مرتبة الاجتهاد، وكذلك يتمتعون بالحصانة الأخلاقية المعبَّر عنها بالعدالة، إلى غير ذلك من الصفات. وأما القضاء وتعيين القضاة

فيرى الصدر أن حقّ القضاء لا يثبت للحاكم بوصف كونه حاكماً، بل يرجع ذلك إلى مَنْ نصَّتْ عليه الشريعة، والتي دلَّتْ على جعل هذا الحقّ لكلّ مجتهدٍ عادل. ويترتَّب على ذلك أن الدولة لا يجوز لها أن تمنع المجتهد المتَّصف بتلك الصفات من ممارسة حقّ القضاء، بل يجب عليها إمضاء قضائه وتنفيذه[٦٧]. وممّا تقدّم يظهر عن الصدر أنه يقول بالفصل بين السلطات الثلاث في الدولة، وهي: السلطة التنفيذية؛ والسلطة التشريعية؛ والسلطة القضائية[٦٨].

هذا الفصل بين السلطات كان في أطروحة الصدر عن الأسس الإسلامية للدستور الإيراني عندما كان يأخذ بمبدأ الشورى أساساً للحكم. ولكنّ هذا الأمر يبدو مجملاً بعض الشيء في أواخر أطروحاته السياسية في مجال الفقه الدستوري[٦٩]، في المرحلة التي طوّر فيها رؤيته السياسية، ونظَّر للمزاوجة بين الشورى وولاية الفقيه. فهناك جعل الصدر من مهام الفقيه إنشاء محكمة عليا للمحاسبة في كلّ المخالفات المحتملة التشريعية والتنفيذية، إضافةً إلى إنشائه ديواناً للمظالم في كلّ البلاد؛ لدراسة الشكاوى والمتظلِّمين[٧٠]. وعليه فالظاهر هنا أن السلطة القضائية ـ بحَسَب الصدر ـ تخضع لإشراف ومراقبة الوليّ الفقيه، كالسلطتين التشريعية والتنفيذية. وقد صرَّح الصدر من خلال تصوُّره الفقهي للدستور الإيراني أنه لن يدخل في هذه العجالة في تفاصيل الفرق بين تنظيم السلطات الثلاث، وتحديد نوعية العلاقة فيما بينها في الدولة الإسلامية، إلاّ أنه رأى أن تحديد هذه العلاقة بين السلطات تقترب في الدولة الإسلامية من النظام الرئاسي، ولكنْ مع وجود فوارق أساسية وكبيرة عن الأنظمة الرئاسية في الدول الديموقراطية الرأسمالية، التي تقوم على أساس الفصل بين السلطات الثلاث[٧١].

ويُعلِّق بعض الباحثين على ما تقدَّم: «إن الإمام الصدر يُعَدّ بهذا الطرح من الآخذين بمبدأ الفصل المَرِن بين السلطات الثلاثة، وليس الفصل المطلق الذي تأخذ به النظم الغربية الديموقراطية؛ لأن مهام هذه السلطات ينبغي أن لا تتعارض مع الوليّ الفقيه»[٧٢].

إلى هذا، فقد عرض الصدر لدور ومهام الدولة في أطروحته السياسية في الفكر الدستوري «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في

إيران»، وقد جاءت أكثر تفصيلاً وبياناً وشمولاً ممّا تقدّم في «الأسس الإسلامية»، حيث رأى الصدر في معرض كلامه عن أهداف الجمهورية الإسلامية أن لها وظائف داخلية؛ ووظائف خارجية.

أما الوظائف الداخلية فهي تستهدف[٧٣]:

**أوّلاً**: تطبيق الإسلام في مختلف مجالات الحياة.

**ثانياً**: إضفاء روحية الإسلام وتجسيد حقيقته في واقع الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمواطنين، وذلك من خلال تكريس الضمان الاجتماعي، الذي يكفل حدّاً أدنى من الرفاه لجميع أفراد المجتمع، وكذلك تحقيق التوازن الاجتماعي في المعيشة، والقضاء على الفوارق الطبقيّة فيها، وإعادة توزيع الثروة بالأساليب المشروعة، التي تنسجم مع مقتضيات العدالة الاجتماعية في الإسلام[٧٤].

**ثالثاً**: العمل على البناء الثقافي والرسالي للمواطنين، وتربية شخصيتهم تربية عقائدية[٧٥].

وأما الوظائف الخارجية للدولة فهي تستهدف[٧٦]:

**أوّلاً**: الدعوة إلى الدين الإسلامي، وحمل رسالته في العالم كافّة.

**ثانياً**: مناصرة الحقّ والعدل في القضايا الدولية، وتقديم المثل الأعلى للإسلام من خلال ذلك.

**ثالثاً**: الوقوف إلى جانب المستضعفين والمظلومين في الأرض، ومقاومة الاستعمار والطغيان، وبخاصّة في العالم الإسلامي.

ويعطف الصدر على هذه الأدوار للدولة الإسلامية بقوله: «إن دولة القرآن العظيمة لا تستنفد أهدافها؛ لأن كلمات الله لا تنفد، والسير نحوه لا ينقطع، والتحرّك في اتجاه المطلق لا يتوقّف. وهذا هو سرّ الطاقة الهائلة في هذه الدولة وقدرتها على التطوّر والإبداع المستمرّ في مسيرة الإنسان نحو الله: ﴿**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً**﴾ (الكهف: ١٠٩)»[٧٧].

## المزاوجة بين ولاية الفقيه والأمة

لقد مثّلت هذه النظرية ذروة النضج والتطوُّر في الفكر السياسي عند الصدر.

وقد نظَّر لها في بحثه: «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء»؛ حيث اعتبر أن كلاً من خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء يمثِّلان خطّين ربّانيين يقوم على أساسهما المجتمع التوحيدي، ويتمّ من خلالهما انتظام الحياة الاجتماعية للإنسان على الأرض.

ولكنْ قبل الدخول في حيثيات هذه النظرية لا بُدَّ من تسجيل ملاحظة في المقام، وهي:

**أوّلاً**: إن الأصل الإسلامي في مسألة الحكم يقرّر بأن لا ولاية بالأصل لأحدٍ على أحد، إلاّ لله تعالى[٧٨].

**ثانياً**: إن الله سبحانه هو مصدر السلطات جميعاً[٧٩].

**ثالثاً**: إن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، الذي يُستمدّ منه الدستور، وتُشرّع انطلاقاً منها القوانين[٨٠].

## الاستخلاف الإلهي للإنسان

## الأساس القرآني للاستخلاف البشري

يذكر الصدر جملةً من الآيات القرآنية كمنطلقٍ وركيزة للاستدلال على استخلاف الله للجماعة البشرية على الأرض، منها: قوله تعالى:

١ـ **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾** (البقرة: ٣٠).

٢ـ **﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ﴾** (فاطر: ٣٩).

٣ـ **﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾** (ص: ٢٦).

٤ـ **﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾** (الأحزاب: ٧٢).

وانطلاقاً مما تقدَّم فإن الله سبحانه قد شرَّف الإنسان وكرَّمه على جميع ما خلق، بأن جعله خليفةً له في أرضه. وهذا الاستخلاف هو استخلاف للجماعة البشرية ككلّ. وبهذا الاستخلاف، الذي جعل للإنسان التميُّز عن كل عناصر الكون

وموجوداته، استحق الإنسان أن تسجد له الملائكة، وتدين له بالطاعة قوى الكون كلها، المنظور منها وغير المنظور[٨١]. وهذا الاستخلاف أمانةٌ عظيمة ألقيت على عاتق الإنسان، يعجز الكون كلّه وينوء بحملها، كما يحدثنا القرآن الكريم: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾ (الأحزاب: ٧٢).

إلى هذا، فإن الاستخلاف يعني أن الإنسان مستخلف في كلّ ما يعود على المستخلِف؛ أي إنه مستخلف على كلّ شيء، على رعاية الكون وإعماره طبيعياً واجتماعياً، وتدبير أمور الإنسان، بما فيها مسألة الحكم والقيادة، والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربانية[٨٢].

إلى هذا، فإن الصدر يستخلص جملةً من المعاني لهذا المفهوم الاستخلافي الرباني للإنسان:

**أوّلاً**: إن هذا الاستخلاف يحدّد وحدة الانتماء للجماعة البشرية، وهو انتماء لله وحده، دون غيره من الانتماءات والولاءات التي لا تعكس الواقع والحقيقة، فهي ولاءاتٌ مزيفة باطلة. فالإيمان يجب أن يكون لسيّدٍ واحد ومالك واحد هو المستخلِف الحقيقي، وهذا يعبِّر عن التوحيد الخالص الذي حمل لواءَه الأنبياء على مرّ التاريخ، تحت شعار: لا إله إلا الله[٨٣].

**ثانياً**: تأسيس العلاقات الاجتماعية انطلاقاً من العبودية المخلصة لله تعالى، بعيداً عن عبودية الأصنام والطواغيت[٨٤]: ﴿**مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا...**﴾ (يوسف: ٤٠).

**ثالثاً**: تجسيد روح الأخوة والتكافؤ في الكرامة الإنسانية والحقوق العامة بين كافة الناس؛ لأنهم عبادٌ لإله واحد، ومتساوون بالنسبة إليه، وعليه فلا تفاضل ولا تمييز في موازين الكرامة والفضل عند الله تعالى، إلا على أساس العمل الصالح من تقوى وعلم وجهاد[٨٥]: ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى**﴾ (النجم: ٣٩).

**رابعاً**: إن الخلافة أمانة، والأمانة تقتضي المسؤولية، والمسؤولية لها بُعْدان:

**الأوّل**: الارتباط والتقيّد بدين الله وشرعه وأحكامه، وهذه هي تأدية الأمانة لله تعالى. وعليه، فالجماعة البشرية المستخلفة ليست مخوّلة لأن تحكم بهواها أو

باجتهادها بمعزل عن توجيه الله تعالى، فهي مسؤولة بين يدي الله تعالى الذي استخلفها واستحفظها الأمانة، فهي ملزمةٌ بتطبيق تعاليمه وأحكامه، من تطبيق الحقّ والأخذ بالعدل، ورفض الظلم والطغيان. والجماعة التي تسكت عن الظلم أو ترضى به يسمّيها القرآن الكريم ظالمةً لنفسها، ويعتبرها مسؤولةً عن الظلم، ويطالبها برفضه وتغييره أو بالهجرة إنْ تعذَّر التغيير[٨٦]. يقول تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمْ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً**﴾ (النساء: ٩٧).

ومما تقدَّم يظهر التباين بين خلافة الجماعة في المفهوم القرآني وبين حكم الجماعة في الديموقراطية الغربية؛ فالجماعة هنا ـ بخلاف ما عليه في المنطق الإسلامي ـ هي صاحبة السيادة على نفسها، وبالتالي ليست مسؤولةً أمام أحد، فهي ليست ملزمة بموازين ومقاييس محدّدة لشكل الحكم، بل يكفي ما تتوافق هي عليه، وإنْ كان فيه إجحافٌ بحقّ فريقٍ من الجماعة في ما يتصل بمصلحته وكرامته[٨٧].

**الثاني** ممّا تعنيه المسؤولية: إن الإنسان المسؤول هو كائنٌ حُرّ، فبدون الحرية والاختيار لا معنى للمسؤولية[٨٨]: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾ (الإنسان: ٣).

### مسار الخلافة الإنسانية وأهدافها

إن تحقيق وتمثُّل القِيَم والصفات الإلهية هي الهدف الأساس للإنسان الخليفة في مسيرته الاستخلافية الكادحة نحو الله سبحانه. ولمّا كان الإنسان محدوداً وتلك القيم مطلقة لا حدود لها على المستوى الإلهي كان لا بُدَّ للإنسان الخليفة حينئذٍ من سير دائب وحركة متواصلة تصاعدية في التحلّي بتلك الصفات والأخلاقيات والمُثُل، وتجسيدها في حياته. وكلّما تحقق الإنسان بتلك المعاني، وانطبع بتلك الصفات، كلما اقترب من الله سبحانه أكثر، ونال وصاله أكثر. يقول الصدر: «فصفات الله تعالى وأخلاقه ـ من العدل، والعلم، والقدرة، والرحمة بالمستضعفين، والانتقام من الجبارين، والجود الذي لا حدّ له ـ هي مؤشّرات للسلوك في مجتمع الخلافة، وأهداف للإنسان الخليفة، فقد جاء في الحديث: [تشبَّهوا بأخلاق الله]. ولما كانت هذه القِيَم

على المستوى الإلهي مطلقة ولا حدّ لها، وكان الإنسان الخليفة كائناً محدوداً، من الطبيعي أن تتجسَّد عملية تحقيق تلك القِيَم إنسانياً في حركة مستمرّة نحو المطلق، وسير حثيث إلى الله. وكلما استطاع الإنسان من خلال حركته أن يتصاعد في تحقيق تلك المثل، ويجسِّد في حياته بصورةٍ أكبر فأكبر عدالة الله وعلمه وقدرته ورحمته وجوره ورفضه للظلم والجبروت، سجَّل بذلك انتصاراً في مقاييس الخلافة الربانية، واقترب نحو الله في مسيرته الطويلة، التي لا تنتهي إلاّ بانتهاء شوط الخلافة على الأرض: ﴿يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦). وعلى الجماعة التي تتحمّل مسؤولية الخلافة أن توفِّر لهذه الحركة الدائبة نحو هدفها المطلق الكبير كلّ الشروط الموضوعية، وتحقّق لها مناخها اللازم، وتصوغ العلاقات الاجتماعية على أساس الركائز المتقدمة للخلافة الربانية»[٨٩].

## مسؤولية الأمّة ودورها الاستخلافي[٩٠]

## وظيفة الأمّة ودورها

يرى الصدر أن الأمة هي صاحبة الحقّ في ممارسة السلطتين التشريعية والتنفيذية. وهذا الحقّ هو حق الاستخلاف والرعاية المعطى للأمّة من قِبَل الله تعالى، الذي هو مصدر السلطات الحقيقي. فالأمة ليست هي صاحبة السلطان، بل هي مسؤولة أمام الله تعالى في حمل الأمانة ورعايتها. وهنا يرتقي شعور الأمة بالمسؤولية إلى قمّته وأعلاه؛ لإدراكها بأنها تتحرك من موقع الخلافة الإلهية على الأرض[٩١].

وتتجلّى هذه الرعاية للأمة في أدوار متعدّدة:

**أولاً**: انتخاب رئيس السلطة التنفيذية الذي ترشِّحه المرجعية، ويقوم الرئيس بعد ذلك بتشكيل حكومته.

**ثانياً**: انتخاب المجلس التشريعي، أي مجلس أهل الحلّ والعقد الذي يتكفل بوظائف متنوعة، وهي:

أ ـ الموافقة على أعضاء الحكومة المشكَّلة.

ب ـ تبنّي أحد الاجتهادات المطروحة في حال تعدُّدها واختلافها.

ج ـ ملء منطقة الفراغ، وذلك عبر تشريع القوانين التي لم يَرِدْ فيها حكمٌ بعينه

في الشريعة، ويحتاج فيها الواقع الاجتماعي والسياسي إلى أحكام وقوانين[٩٢].

د ـ الإشراف على سير تطبيق الدستور والقوانين، والعمل على مراقبة السلطة التنفيذية، ومحاسبتها[٩٣].

وهذا الدور الذي تمارسه الأمة في الخلافة يستند في إطاره التشريعي إلى قاعدتين قرآنيتين:

**الأولى**: قوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ (الشورى: ٣٨).

**الثانية**: قوله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ...**﴾ (التوبة: ٧١).

يقول الصدر، تعليقاً وشرحاً لهاتين القاعدتين: «فإن النصّ الأول يعطي للأمة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى، ما لم يَرِدْ نصٌّ خاصّ على خلاف ذلك. والنصّ الثاني يتحدَّث عن الولاية، وأن كل مؤمن وليّ الآخرين. ويريد بالولاية تولّي أموره؛ بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنصّ ظاهرٌ في سريان الولاية بين كلّ المؤمنين والمؤمنات بصورةٍ متساوية»[٩٤].

### خط الشهادة: ركائزه، ومآله

يرى الصدر أن الله سبحانه وضع إلى جانب خطّ خلافة الإنسان على الأرض خطاً آخر هو خطّ الشهادة. وحقيقة هذا الخطّ أنه «يمثِّل التدخُّل الرباني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف، وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة»[٩٥].

وخط الخلافة هذا يستوحيه الصدر من خلال آيات عديدة من القرآن الكريم، منها: قوله تعالى:

١ ـ ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً**﴾ (البقرة: ١٤٣).

٢ ـ ﴿**فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلاَءِ شَهِيداً**﴾ (النساء: ٤١).

٣ ـ ﴿**وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلاَءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾

(النحل: ٨٩).

إلى غير ذلك من الآيات العديدة[٩٦].

إلى هذا، فإن الصدر يرى أن خط الشهادة الربانية في الأرض يتمثّل بأصناف ثلاثة، يأتي على ذكرهم القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ**﴾ (المائدة: ٤٤).

فالآية الكريمة تتحدّث عن أصناف ثلاثة يتمثّل بهم خطّ الشهادة:

**أولاً**: الأنبياء.

**ثانياً**: الربّانيون، وهم الأئمة الذين يُعتبرون امتداداً ربانياً للنبوة في خط الشهادة.

**ثالثاً**: الأحبار، وهم علماء الشريعة، أي المراجع. والمرجعية تُعتبر امتداداً رشيداً للنبيّ والإمام في خط الشهادة[٩٧].

## صفات الشهداء

ومن خلال استفتائه للقرآن الكريم يستخلص الصدر شروط الشهيد وصفاته، والتي تنطبق على الأصناف الثلاثة المتقدّمة، وهي:

**أوّلاً**: العلم واستيعاب الرسالة. وهذا ما عبَّر عنه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ**﴾ (المائدة: ٤٤).

**ثانياً**: العدالة على مستوى الالتزام بالرسالة، والنزاهة من الهوى. يقول تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**﴾ (البقرة: ١٤٣)، حيث عبَّر عن العدالة بالوَسَطية.

**ثالثاً**: الوعي والتبصُّر بالواقع المعاصر له. يقول تعالى: ﴿**فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ**﴾، حيث لا معنى للرقابة من دون وعيٍ وإدراك من الشهيد في ما أريد منه مراقبته من أحوال وظروف[٩٨].

**رابعاً**: الكفاءَة والجدارة النفسية التي تتّصل بالحكمة والتعقُّل والصبر والشجاعة، وغيرها من الملكات والصفات النفسية التي أراد الله سبحانه تحقيقها في خواصّ عباده، من خلال المِحَن والتجارب والمعاناة في سبيل الله، وربط ذلك بمقام

الشهادة[٩٩]، حيث قال تعالى: ﴿**إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ**﴾ (آل عمران: ١٤٠).

وفي أطروحته حول الفقه الدستوري للدولة الإسلامية يرى الصدر أن من شرائط المرجع القائد، إضافة إلى ما تقدَّم معنا من أوصاف مشتركة للشهداء الثلاثة، من اشتراط العلم ـ أي الاجتهاد المطلق للمرجع الوليّ ـ والعدالة وغيرهما:

١ـ أن يكون خطه الفكري، متمثِّلاً بكتبه وأبحاثه، يدلّ على إيمانه بالدولة الإسلامية، وضرورة حمايتها.

٢ـ أن تكون مرجعيّته معروفة في أوساط الأمّة، وذلك عبر الطرق المتَّبعة تاريخياً لذلك في تحديد المرجعيّات وقبولها.

٣ـ أن يكون مرشّحاً من قبل مجلس المرجعية الرشيدة، الذي يضمّ كبار العلماء المجتهدين، ويكون هذا الترشيح مؤيَّداً كذلك من عددٍ كبير من العاملين والناشطين في المجال الديني، من علماء وطلبة ومؤلِّفين ومفكِّرين. وأما في حالة تكافؤ هذه الشروط عند عددٍ من المرجعيات يعود ـ حينئذٍ ـ للأمّة حقّ التعيين من خلال استفتاءٍ عام[١٠٠].

## الفرق بين المرجعية الشاهدة وغيرها من أصناف الشهداء

وإلى ما تقدّم، وإضافةً إلى الصفات المشتركة بين الأصناف الثلاث المتقدّمة، فإن هناك فوارق أساسية فيما بينهم، منها:

١ـ إذا كان النبيّ والإمام معيَّنان من الله تعالى تعييناً شخصياً فإن المرجع معيّنٌ بالتعيين النوعي؛ فالمرجع مقامٌ مكتسب من قِبَل الشخص ذاته ـ وإنْ كان معيّناً من قبل الله تعالى ـ، وذلك انطلاقاً من أسس وضوابط وموازين شرعية، من بذل الجهد الواسع لاستيعاب الإسلام من مصادره المقرَّرة، إلى الورع الذي يحجزه عن محارم الله تعالى، إلى الوعي العميق والبصيرة الثاقبة بالواقع وظروفه وملابساته؛ كي تكون شهادته شهادةً رشيدة طبقاً للموازين والمعايير الرسالية الإسلامية[١٠١]. يقول الصدر: «وأما المرجع فهو معيّن تعييناً نوعياً؛ أي إن الإسلام حدَّد الشروط العامة للمرجع، وترك أمر التعيين والتأكيد من انطباق الشروط إلى الأمّة نفسها. ومن هنا كانت المرجعية كخطٍّ قراراً إلهياً، والمرجعية كتجسيد في فردٍ معيَّن قراراً من الأمة»[١٠٢].

٢. ومن الفروقات الهامة اشتراط العصمة في النبيّ والرباني (الإمام) وعدم اشتراطها في المرجع. نعم، يشترط فيه مستوىً عالٍ من العدالة، يقترب فيه من العصمة[١٠٣]. وهذا ما جاء به الحديث عن الإمام الحسن العسكريعليه السلام، حيث قال: «...فأما مَنْ كان من الفقهاء، صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوامّ أن يقلّدوه...»[١٠٤].

## مسؤولية المرجع الوليّ ووظيفته في حفظ الشهادة

إن للمرجعية بما تمثّله من الولاية في خطّ الشهادة الربانية مسؤوليات هامة وحساسة. فهي التي يوكل إليها مهمة الحفاظ على الشريعة والرسالة وردّ الشبهات عنهما، إضافة إلى تبيانه لأحكام الإسلام ومفاهيمه، انطلاقاً من موقعه الاجتهادي المطلق، والذي يكون هو المقياس الموضوعي للأمة من الناحية الإسلامية الدينية. هذا إضافة إلى تحديده للطابع الشرعي والديني من القوانين والأحكام المَرِنة والمتحرّكة في إطار التطوُّر الزماني وتبدُّلاته، وذلك باعتبار كونه الممثِّل الأعلى للأيديولوجيا الإسلامية. أضِفْ إلى ذلك إشرافه ورقابته على الأمة، حيث تفرض عليه مسؤوليته التدخُّل لإعادة الأمور إلى نصابها، في حال وجود انحرافٍ في الأمة عن مسارها الاستخلافي الصحيح ومبادئها الأصيلة[١٠٥].

إلى ما تقدّم، فإن الصدر يفصِّل هذه الشروط المتقدّمة في إطار نظرته في الفقه الدستوري للدولة الإسلامية، حيث يرى أن المرجع، بما هو نائبٌ عام عن الإمام من الناحية الشرعية، يتولّى:

١. التمثيل الأعلى للدولة، والقائد الأعلى للجيش.

٢. ترشيح أو الموافقة على ترشيح الأفراد الذين يتقدَّمون لرئاسة السلطة التنفيذية. وهذا الموقف من المرجع الوليّ يكون لأجل إضفاء المشروعية والانسجام لهذا الترشيح مع الدستور.

٣. تعيين الموقف الدستوري للشريعة الإسلامية.

٤. البتّ في دستورية القوانين التي يشرِّعها مجلس أهل الحلّ والعقد لملء منطقة الفراغ.

٥. إنشاء محكمة عليا للمحاسبة في المخالفات الحاصلة في المجال التشريعي أو التنفيذي.

٦. إنشاء ديوان للمظالم في كلّ البلاد[١٠٦].

وانطلاقاً من هذا الدور للوليّ الفقيه يرى بعض الباحثين أنّه «في الحياة السياسية في النظام الإسلامي يرضخ الفرد لحكم الحاكم الشرعي طواعيةً، كما نظّر له جان جاك روسو، الذي ارتأى أن يطيع المواطن المصلحة العامة بملء إرادته، وإلاّ فإنّ للحاكم الشرعي صلاحيات السلطان المطلق، الذي تصوّره توماس هوبز في عقده الاجتماعي، في أن يفرض سلطانه على الأمّة؛ لإنقاذ الإنسان من شروره، وفوضى الحياة البدائية»[١٠٧].

وخلاصةً لهذه النظرية يقول الصدر: «وهكذا وزَّع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطّين بين المرجع والأمة، بين الاجتهاد الشرعي والشورى الزمنية. فلم يشأ أن تمارس الأمّة خلافتها بدون شهيدٍ يضمن عدم انحرافها، ويشرف على سلامة المسيرة، ويحدِّد لها معالم الطريق من الناحية الإسلامية؛ ولم يشأ من الناحية الأخرى أن يحصر الخطّين معاً في فردٍ ما لم يكن هذا الفرد مطلقاً، أي معصوماً. وبالإمكان أن نستخلص من ذلك أن الإسلام يتَّجه إلى توفير جوّ العصمة بالقدر الممكن دائماً. وحيث لا يوجد على الساحة فردٌ معصوم ـ بل مرجعٌ شهيد ـ، ولا أمّةٌ قد أُنجزت ثورياً بصورة كاملة، وأصبحت معصومة في رؤيتها النوعية ـ بل أمّة في أول الطريق ـ، فلا بُدَّ أن تشترك المرجعية والأمة في ممارسة الدور الاجتماعي الربّاني، بتوزيع خطَّيْ الشهادة وفقاً لما تقدَّم»[١٠٨].

## شكل الحكومة الإسلامية

ونخلص من جميع ما تقدّم إلى الوقوف على شكل الحكومة الإسلامية في فكر الصدر السياسي، حيث رأى أن هذه الحكومة هي حكومة قانونية، تلتزم بالقانون، وتطبّقه على الحاكم والمحكومين على السواء. واعتبر أن هذه الحكومة ترفض أشكال وصور الحكم المَلَكي والفردي، وبالمقابل فهي تستجمع كل إيجابيّات النظام الديموقراطي، متحرِّرةً في الوقت نفسه من سلبياته وشوائبه.

يقول الصدر: «إن النظرية الإسلامية ترفض المَلَكيّة، أي النظام المَلَكي، وترفض الحكومة الفردية بكلّ أشكالها، وترفض الحكومة الأرستقراطية، وتطرح شكلاً للحكم يحتوي على كلّ النقاط الإيجابية في النظام الديموقراطي، مع فوارق تزيد الشكل موضوعيّة وضماناً لعدم الانحراف. فالأمة هي مصدر السيادة في النظام الديموقراطي، وهي محطّ الخلافة ومحطّ المسؤولية أمام الله تعالى في النظام الإسلامي، والدستور كلّه من صنع الإنسان في النظام الديموقراطي، ويمثّل ـ على أفضل تقدير، وفي لحظاتٍ مثالية ـ تحكُّم الأكثرية في الأقليّة، بينما تمثّل الأجزاء الثابتة من الدستور شريعة الله تعالى وعدالته التي تضمن موضوعية الدستور، وعدم تحيُّزه»(١٠٩).

## خصائص ومميّزات البحث السياسي عند الصدر

يمتاز بحث الصدر السياسي بعدّة خصائص، منها:

**أوّلاً**: إنه أحدث نقلة نوعية فكرية وعملية في الوسط الحوزوي النجفي، الذي كان بعيداً عن العقلية السياسية الحزبية، حيث كانت رؤية الصدر تتركّز حول ضرورة إيجاد الحراك السياسي ذي الطابع الإسلامي الديني، وذلك إيماناً منه بضرورة الكيان السياسي الإسلامي؛ بغية نشر رسالة الإسلام وعقيدته ومفاهيمه وتعاليمه في الأمّة، وهذا مما يحتاج إلى نظام سياسي إسلامي يرعاه ويحفظه. والمتابع لحياة الصدر يدرك أن هذا الأمر والهمّ كان يخالجه ويساوره على مدى عمره، وقد انعكس ذلك جليّاً في مسيرته الجهادية الطويلة مع السلطات الحاكمة في بلده، والتي ختمت في نهاية المطاف باعتقاله واستشهاده.

**ثانياً**: إنه قدَّم أطروحة سياسية متمايزة عمّا هو متعارف ومعهود في الفكر السياسي الإسلامي، وبالخصوص الشيعي منه، وذلك عندما طرح فكرة المزاوجة بين ولاية الأمة والفقيه معاً. ولعلّه لم يسبق الصدرَ أحدٌ من المفكِّرين والعلماء الإمامية إلى التنظير لهذه الأطروحة بالشكل الذي قدَّمها فيه الصدر. وقد أقام الصدر نظريته على أساس استنطاق القرآن، واستيحاء دلالاته، واستكناه آياته في ما يتعلّق بخلافة الإنسان على الأرض وشهادة الشهداء من الأنبياء والأوصياء والعلماء، حيث كان له

فهمه الخاص والمتميِّز في ما يتصل بمفهومي «الخلافة» و«الشهادة». وفي هذا المقام يقول بعض الباحثين: «ومن هذا تكمن عبقرية السيد الصدر في الصياغة، من هذا المزيج الضخم من التراث الثقافي القديم، والأدبيات السياسية الحديثة، لنظرية سياسية متكاملة. لقد وقف السيد الصدر كعملاقٍ بين الفقهاء المسلمين المعاصرين، يمزج بين القديم الفقهي والفلسفي القديم وبين المفاهيم السياسية الحديثة. وخلال عمله الفكري نلاحظه ينظر إلى الجانب العام لأمور المجتمع، ويتجاوز الخصوصيات الفردية المقيِّدة للفكر الديني السائد. فتعود له الأسبقيّة في تطوير مفهوم مشاركة الأمة في صناعة القرار السياسي في النظام الإسلامي لـ «ولاية الفقيه»، وحقِّهم في سنّ القوانين ضمن مناطق الفراغ في التشريع الإسلامي؛ لملاءمة ظروفهم الموضوعية»[١١٠].

**ثالثاً**: إن هذا التنظير للحاكميّة والسلطة لم يقتصر عند الصدر على رأس الدولة أو الحكم، بل تعدّاه إلى تقديم تصوُّر شبه متكامل عن الدولة الإسلامية ومكامن قوّتها وقدراتها وأهدافها ومآلاتها القصيّة. وهنا قدَّم الصدر أطروحة واسعة واستثنائية تتّصل بالجانب الاقتصادي الإسلامي، حيث نظَّر لمذهب اقتصادي إسلامي، مقابل المذاهب الموجودة على الساحة الاقتصادية العالمية، من رأسمالية وشيوعية واشتراكية، ورسَّم لعلاقة هذا الاقتصاد بالدولة الإسلامية، وطبيعة علاقته معها، والهامش المعطى لها في التدخُّل فيه. وفي الواقع عندما نظّر الصدر للاقتصاد الإسلامي فإنه لم يكن ينظِّر له في الهواء الطلق بمعزل عن الدولة الإسلامية التي تتبنّى هذا الاقتصاد، وتفعِّله في الواقع الموضوعي المعيوش. فالدولة لها وشيج صلة بالاقتصاد، فهو ملازمٌ لها ملازمة ذاتية، فلا دولة من دون اقتصاد، ولا اقتصاد متكامل وفاعل من دون دولة. هذا كلّه إضافة إلى طرح الصدر للنظرية الاجتماعية الإسلامية، وكيفيّة حل المشكلة الاجتماعية، مقارنة مع النظريات الرأسمالية والشيوعيّة والاشتراكية. وعند معالجته للنظرية الاجتماعية لم يكن العامل السياسي مغيّباً عنها، بل أساسيّاً وجوهرياً ومنظوراً في حلّها، «فالميزة الأساسية... للنظام الإسلامي تتمثّل في ما يرتكز عليه من فهم معنوي للحياة، وإحساس خُلُقي بها. والخطّ العريض في هذا النظام اعتبار الفرد والمجتمع معاً، وتأمين الحياة الفردية والاجتماعية بشكلٍ متوازن. فليس الفرد هو القاعدة المركزية في التشريع والحكم،

وليس الكائن الاجتماعي الكبير هو الشيء الوحيد الذي تنظر إليه الدولة، وتشرّع لحسابه»[١١١]. والحقيقة أن السياسة تمتدّ في فكر الصدر لتغطّي مختلف جوانب الحياة ونواحيها، «ولذلك فليس الوعي السياسي للإسلام وعياً للناحية الشكلية من الحياة الاجتماعية فحَسْب، بل هو وعيٌ سياسي عميق، مردّه إلى نظرة كلية كاملة نحو الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق. فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الإسلامي الكامل. وكلُّ وعيٍ سياسي آخر فهو إما أن يكون وعياً سياسياً سطحياً لا ينظر إلى العالم من زاويةٍ معينة، ولا يقيم مفاهيمه على نقطة ارتكاز خاصّة؛ أو يكون وعياً سياسياً يدرس العالم من زاوية المادة البحتة، التي تموّن البشرية بالصراع والشقاء في مختلف أشكاله وألوانه»[١١٢].

**رابعاً**: ومن مميِّزات فكر الصدر السياسي فلسفته لمسألة نشوء الدولة، ورؤيته الخاصّة، بأن منشأها كان على يد الأنبياء على مر التاريخ.

**خامساً**: ومن المميزات الملحوظة في المقام هو طرحه التأصيلي لأصول الدستور الإسلامي، حيث كان من الأوائل السبّاقين لذلك في الفكر السياسي والفقهي الإسلامي.

**سادساً**: إن الصدر ومن خلال أطروحته السياسية أراد تقديم الإسلام بوصفه قادراً على إنتاج نظام للحكم يضاهي ما هو قائمٌ في العالم المعاصر من نظم سياسية، ترتكز على أفكار ومبادىء وضعيّة بعيدة عن الدين، إنْ لم تكن متنكِّرة له. فقد كان الهدف السامي للصدر إثبات أن الدين الإسلامي هو دينٌ ودولة؛ دولة إسلامية حديثة لا تقلّ معاصرة عن الدول والأنظمة السائدة في عالمنا المعاصر، من شرقية وغربية، لا بل إنه أراد إثبات تمايز الدولة الإسلامية بأبعادها الروحية والإنسانية والاجتماعية والأخلاقية عن غيرها من الأنظمة السياسية الوضعية المعاصرة. وهكذا كان الهمّ والهاجس الأيديولوجي يلازم فكر الصدر في رؤيته السياسية لنظام الحكم والإدارة في الإسلام. ومما تقدَّم يتّضح البُعْد الكلامي في المشروع السياسي عند الصدر.

## الهوامش

(١) انظر: سرمد الطائي، تطور الفقه السياسي الشيعي، مدخل إلى دراسة الحكم والإدارة عند الشهيد الصدر، بحث في مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٤: ١٩٢ ـ ١٩٤، تصدر عن مركز الدراسات الفقهية المعاصرة، بيروت، ٢٠٠٦.

(٢) صلاح المنصوري، بحث تحت عنوان: «مشروع الدولة الدستورية في فكر الشهيد الصدر»، ضمن: مجموعة من الباحثين، فلسفة الدولة عند الشهيد الصدر: ٤٥٣، ط١، العارف، بيروت، ٢٠١٠.

(٣) المصدر السابق: ٤٥٤.

(٤) من كبار المجتهدين والأصوليين الشيعة. منظِّر للحركة الدستورية ـ المسماة بـ «المشروطة» ـ في إيران سنة ١٩٠٦. أحد روّاد المواجهة ضدّ الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي. ألف كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» في سياق نفي الاستبداد الديني وشرعنة الدولة الدستورية. انظر: محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران: ٣٥، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٠.

(٥) انظر: عبد الحميد، محمد باقر الصدر، تكامل المشروع الفكري والسياسي: ١٤٠ ـ ١٤٥، ط١، الهادي، بيروت، ٢٠٠٢.

(٦) انظر: محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران: ٤٧.

(٧) عبد الحميد، محمد باقر الصدر، تكامل المشروع الفكري والسياسي: ١٣٧، ١٤٣. كذلك انظر حول مشروع النائيني السياسي: محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران: ٤٧.

(٨) انظر: يعقوب الياسري، بحث تحت عنوان: «مشروعية الدولة في فكر السيد محمد باقر الصدر بين الحقّ الإلهي والتأصيل البشري»، ضمن: فلسفة الدولة عند الشهيد الصدر: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٩) يلاحظ حول نظريته السياسية كتابه: الحكومة الإسلامية.

(١٠) يلاحظ حول نظريته السياسية كتابه: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية.

(١١) لاحظ: الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٩، ط٣، التعارف، ٢٠١١.

(١٢) انظر: الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٦٥.

(١٣) انظر: الصدر، الأسس الإسلامية، ضمن بحث: الفضلي، الأسس الإسلامية «عرض وبيان لما وضعه الشهيد الصدر من أصول للدستور الإسلامي» مجلة المنهاج، العدد ١٧: ٣٢١ ـ ٣٢٢. كذلك انظر: محمد باقر الحكيم، نظرية العمل السياسي عند الشهيد محمد باقر الصدر، مجلة المنهاج، العدد ١٧: ٢٢٩.

(١٤) محمد باقر الحكيم، العلاقة بين الشورى والولاية في الإسلام: ٢٧ ـ ٢٩، دار الأعراف، بيروت، ١٩٩٣.

(١٥) الحُرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٧: ١٤٠، ط٣، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٨، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح٩.

(١٦) الحكيم، نظرية العمل السياسي عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر: ٢٣٥.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) الصدر، الفتاوى الواضحة: ١١٦ ـ ١١٧، ط١٠، بيروت، التعارف، ٢٠١١.

(١٩) محمد رضا النعماني، شهيد الأمة وشاهدها ٢: ٢٥ ـ ٢٦، ط١، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، قم، ١٤٢١هـ.

(٢٠) محمد طاهر الحسيني، محمد باقر الصدر «حياة حافلة فكر خلاّق»: ٣٣٣، ط٣، إسلام، ١٩٩٣.

(٢١) انظر حول الفكر السياسي عند روسو: دي جوفينيل، برتراند، روسو، بحث ضمن مجموعة أبحاث عن أهمّ أعلام الفكر السياسي الأوروبي قديماً وحديثاً، جمعها: موريس كرانستون، أعلام الفكر السياسي: ٧٠ ـ ٨٣، ط٣، دار النهار، بيروت، ١٩٩١.

(٢٢) انظر حول ما تقدّم: محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة «الدولة والحكم»: ٧٩ ـ ١٠٧، بيروت، النهضة العربية، ١٩٩٦. كذلك انظر: جاسم الشيخ زيني، الدولة في فكر محمد باقر الصدر: ١١٣، ط١، مؤسسة البديل، بيروت، ٢٠٠٩. كذلك انظر حول آراء الفلاسفة الغربيين في نشأة الدولة: أحمد علي حنيحن الشريفي، «ثيوقراطية الدولة في فكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر»، ضمن: فلسفة الدولة: ٤٣٠ ـ ٤٣٥.

كذلك لاحظ حول أصل الدولة ونشأتها: كارنيرو روبرت، «نظرية في نشأة الدولة»، بحث في مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢: ٧ ـ ٢١. وكذلك انظر: مارسيل غوشيه، «أصل الدولة»، ترجمة وتقديم: علي حرب، ضمن مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢: ٢٢ ـ ٦٠.

(٢٣) انظر: الشيخ زيني، الدولة في فكر محمد باقر الصدر: ١٤٢، ٣٧٨. وهذا ما يلتقي به الصدر مع ابن سينا، باعتباره أن النبي يشكل بداية الاجتماع البشري. انظر: رضوان السيد، «ابن سينا، المفكِّر السياسي والاجتماعي»، بحث في مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢: ٣٣٣.

(٢٤) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٢٢. انظر حول رأي الصدر في أنواع الدول وتقسيماتها: علي طه حسون، «أنواع الدول في فكر الشهيد محمد باقر الصدر»، ضمن: فلسفة الدولة: ٣٠٣ ـ ٣٢٩. كذلك انظر شرحاً للاقتباس المتقدّم: سلطان علي الفاضلي، النظام الإسلامي في واقعه: ١٧٣ ـ ١٨١، ط١، شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، بيروت، ١٩٩٣.

(٢٥) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٢.

(٢٦) المصدر السابق: ١١ ـ ١٢.

(٢٧) المصدر السابق: ١٢ ـ ١٣.

(٢٨) المصدر السابق: ١١.

(٢٩) انظر حول ضرورة الدولة والحكم: فرانسيس وولف، أرسطو والسياسة: ٤١، ترجمة: أسامة الحاج، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات.

كذلك انظر: محمد كامل ليلة، النظم السياسية، «الدولة والحكومة»: ١٧، بيروت، دار النهضة العربية،

١٩٦٩.

وانظر: محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: ٦٥، ط١، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر.

(٣٠) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٦٥.

(٣١) انظر حول ذلك رسالة من الصدر إلى أحد طلابه نقلها: النعماني، شهيد الأمّة وشاهدها: ٢١٧، ١٢.

كذلك انظر: حول ضرورة الحكم في الإسلام: شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: ١٧. كذلك انظر: محمد عطا المتوكل، المذهب السياسي في الإسلام: ١٦٦، ط٢، بيروت، مؤسسة الإرشاد الإسلامي.

(٣٢) الصدر، فلسفتنا: ٤٥.

(٣٣) الصدر، الأسس الإسلامية: ٣١٦.

(٣٤) المصدر السابق: ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٣٥) المصدر السابق: ٣١٩.

(٣٦) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٦٥.

(٣٧) الشيخ زيني، الدولة في فكر محمد باقر الصدر: ٣٨٠.

(٣٨) لاحظ حول البعد العقائدي للدولة الإسلامية عند الصدر: عقيل الأسدي، العقيدة ودورها في بناء الدولة الإسلامية عند السيد محمد باقر الصدر، ضمن فلسفة الدولة: ٤٠٠ ـ ٤١٤.

(٣٩) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٤٠) المصدر السابق: ١٦٨.

(٤١) محمد عبد اللاوي، فلسفة الصدر: ٤١٤، ط١، مؤسسة دار الإسلام، لندن، ١٩٩٩.

(٤٢) لاحظ المنحى والبُعْد الأخلاقي للدولة الإسلامية عند الصدر في تعاطيها مع أفرادها ورعاياها عند: عبد الحسين العمري، البعد الأخلاقي وأثره في بناء الدولة في فكر محمد باقر الصدر، ضمن: فلسفة الدولة عند الشهيد الصدر: ٥٢٨ ـ ٥٣٩.

(٤٣) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٤٤) المصدر السابق: ١٧١.

(٤٥) المصدر السابق: ١٧٣.

(٤٦) المصدر السابق: ١٧٤ ـ ١٧٦.

(٤٧) المصدر السابق: ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٤٨) الصدر، النظام الإسلامي مقارناً بالنظام الرأسمالي والماركسي، بحث منشور في مجلة رسالة الإسلام، السنة الثانية، العددان ٣ ـ ٤. وقد نُشر مع بحوثٍ أخرى في كتاب: الصدر، بحوث إسلامية ومواضيع أخرى: ١٤٤.

(٤٩) الصدر، النظام الإسلامي مقارناً بالنظام الرأسمالي والماركسي: ١٤٤ ـ ١٤٥.
(٥٠) المصدر السابق: ١٤٥ ـ ١٤٧.
(٥١) المصدر السابق: ١٤٧.
(٥٢) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٨٠ ـ ١٨٣.
(٥٣) المصدر السابق: ١٨٣ ـ ١٨٥.
(٥٤) المصدر السابق: ١٨٥ ـ ١٨٦.
(٥٥) المصدر السابق: ١٨٧ ـ ١٨٩.
(٥٦) المصدر السابق: ١٨٩ ـ ١٩٢.
(٥٧) لاحظ هذه الأسس ضمن بحث: عبد الهادي الفضلي، الأسس الإسلامية «عرض وبيان لما وضعه الشهيد الصدر من أصول الدستور الإسلامي»، مجلة المنهاج، العدد ١٧: ٣١٢ ـ ٣٢٧.
(٥٨) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٥ ـ ٢٢.
(٥٩) انظر: الصدر، الأسس الإسلامية: ٣٢٤، ويعتبر بعض الباحثين (الفضلي) أن هذا الدستور الذي وضعه الصدر يُعَدّ النواة الأساسية لمشروع الدستور الإيراني الذي وضع فيما بعد. لاحظ: الفضلي، الأسس الدستورية للدستور الإسلامي: ٣٣٨ ـ ٣٣٩.
(٦٠) الفضلي، الأسس الإسلامية للدستور الإسلامي: ٣٢٨.
(٦١) الصدر، الأسس الإسلامية: ٣١٩.
(٦٢) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٦٥.
(٦٣) المصدر السابق: ٢٣.
(٦٤) عبد اللاوي، فلسفة الصدر: ٣٩٦ ـ ٣٩٧.
(٦٥) الصدر، الأسس الإسلامية: ٣٢٠، ٣٢٥. كذلك انظر حول الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم عند الصدر: المصدر السابق: ٣٢٣ ـ ٣٢٥.
(٦٦) المصدر السابق: ٣٢٠، ٣٢٥.
(٦٧) الصدر الأسس الإسلامية: ٣٢٦ ـ ٣٢٧.
(٦٨) انظر حول قضية الفصل بين السلطات في الدولة الإسلامية: محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ٤٧٣ ـ ٤٨٣، ط٣، دار الثقافة، قم، ١٩٩٢. كذلك انظر: راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية: ٢٣٥ ـ ٢٤٨، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.
(٦٩) لمحة تمهيديّة عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية.
(٧٠) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٩.
(٧١) المصدر السابق: ٢٣ ـ ٢٤.
(٧٢) الشيخ زيني، الدولة في فكر محمد باقر الصدر: ٢٦٨.
(٧٣) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٢٠ ـ ٢١.

(٧٤) ولعل الصدر من أوائل المفكِّرين المسلمين الذين نظَّروا وبحثوا بالتفصيل في طبيعة دور الدولة الإسلامية ومهامها في إدارة العملية الاقتصادية في المجتمع المسلم. لاحِظْ حول دور ومسؤولية الدولة في الاقتصاد الإسلامي عند الصدر: الصدر، فلسفتنا: ٦٥٩ ـ ٦٨٦، ط٢، التعارف، بيروت، ١٩٩٨.

كذلك انظر: الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١١١ ـ ١١٧.

وكذلك: الصدر، بحث بعنوان: «دور الدولة في الإقتصاد الإسلامي»، مجلة رسالة الإسلام، العدد ٩ ـ ١٠، ١٩٦٨، ضمن: بحوث إسلامية ومواضيع أخرى: ٩٨ ـ ١٠٧.

(٧٥) يقول الصدر حول وظيفة الدولة في ما يتعلَّق بالبناء الفكري والرسالي للفرد المسلم: «فالدولة الإسلامية لها وظيفتان: **إحداهما**: تربية الإنسان على القاعدة الفكرية، وطبعه في اتجاهه وأحاسيسه بطابعها؛ **والأخرى**: مراقبته من خارج، وإرجاعه إلى القاعدة إذا انحرف عنها عملياً». الصدر، فلسفتنا: ٤٥.

(٧٦) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٢١.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) المصدر السابق: ١٦، ٢١.

(٧٩) المصدر السابق: ١٦.

(٨٠) المصدر السابق: ١٧.

(٨١) المصدر السابق: ١٢٦.

(٨٢) المصدر السابق: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٨٣) المصدر السابق: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٨٤) المصدر السابق: ١٢٨.

(٨٥) المصدر نفسه.

(٨٦) المصدر السابق: ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٨٧) المصدر السابق: ١٢٩.

(٨٨) المصدر السابق: ١٣٠.

(٨٩) المصدر السابق: ١٣٢ ـ ١٣٣. انظر كذلك: الصدر، المدرسة القرآنية: ١٢٢ ـ ١٢٦، التعارف، بيروت، ١٩٨٩.

(٩٠) انظر حول خلافة الإنسان في فكر الصدر دراسة استقصائية تتبّعت هذه الفكرة وانعكاساتها وآثارها في كافة النتاج المعرفي للصدر. علي محسن إسماعيل العلاق، نظرية خلافة الإنسان في فكر الشهيد محمد باقر الصدر، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٣.

(٩١) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٧ ـ ١٨.

(٩٢) الملاحظ هنا أن الصدر في كتابه «اقتصادنا» كان يرى أن وليّ الأمر هو الذي يملأ منطقة الفراغ، وربما كان هذا هو نظره في المرحلة التي كان يرى فيها أن الولاية للفقيه دون غيره. انظر:

الصدر، اقتصادنا: ٦٨٤، ط٢، التعارف، بيروت، ١٩٨٧.

(٩٣) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٨.

(٩٤) المصدر السابق: ١٥٨.

(٩٥) المصدر السابق: ١٣٤.

(٩٦) المائدة: ١١٧، الحجّ: ٧٨، آل عمران: ١٤٠، المائدة: ٤٤، الزمر: ٦٩.

(٩٧) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٣٥.

(٩٨) المصدر السابق: ١٣٨.

(٩٩) المصدر السابق: ١٣٨ ـ ١٣٩.

(١٠٠) المصدر السابق: ١٩ ـ ٢٠.

(١٠١) المصدر السابق: ١٣٦.

(١٠٢) المصدر نفسه.

(١٠٣) المصدر السابق: ١٣٧ ـ ١٣٨.

(١٠٤) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١، باب ١٠ من أبواب القضاء، ح٢٠.

(١٠٥) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٥٦ ـ ١٥٧.

(١٠٦) المصدر السابق: ١٨ ـ ١٩.

(١٠٧) طالب الحمداني، النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر: ٣٦٣، ط١، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠١٠.

(١٠٨) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٥٨ ـ ١٥٩.

(١٠٩) المصدر السابق: ٢٣.

(١١٠) الحمداني، النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر: ٣٤٥.

(١١١) الصدر، فلسفتنا: ٤٣ ـ ٤٤.

(١١٢) المصدر السابق: ٤٥.

# قصة المعمِّر المغربي (أبو الدنيا)
# بين الحقيقة والخيال

د. الشيخ حسين أحمد الخشن(*)

ثمّة قصة مثيرة وفي منتهى الغرابة انتشرت في بداية القرن الرابع الهجري. وتدور فصولها حول شخصيّة رجلٍ أعجوبة بكلّ معنى الكلمة، فهو طبقاً لدعواه قد ولد في اليمن قبيل بعثة النبيﷺ، ومن ثمّ توجه، وهو في عمر الشباب، برفقة أبيه وعمّه، قاصداً مكّة المكرمة؛ لحجّ بيت الله الحرام، ومن ثمّ زيارة المدينة المنورة؛ للقيا النبيﷺ. وفي الطريق إلى الحجاز يتيه القوم، ويضيعون في الصحراء، وينفذ ماؤهم، حتّى كادوا أن يموتوا من العطش، إلى أن منّ الله عليهم، فاهتدى الشاب إلى عين ماء وجد عليها شخصين، فقدّما الماء لأبيه وعمه فلم يشربا، فقدَّماه للشاب فتناول الماء، وعندها أخبره الرجلان بهويتهما، وأنهما الخضر وإلياس، وأنّ العين التي سقياه منها هي عين الحياة، ومَنْ شرب منها فسوف يرزقه الله العمر المديد! وأخبراه أنه سيظل حيّاً إلى حين ظهور الإمام المهديعليه السلام، كما أخبراه ببعض تفاصيل الرحلة، ومن أهمها أنّه لن يدرك رسول اللهﷺ على قيد الحياة، وأن عمّه سيموت في الطريق. وبعدها يواصل الشاب المسيرة، ويصل المدينة المنورة، لكنْ بعد وفاة النبيﷺ، فيلتقي بأصحابه، ويتعلّق قلبه بالإمام عليّعليه السلام، وهكذا يلتحق به، ويحضر معه بعض معاركه، وقد أصابته في إحدى المعارك شجّة في جبهته! ثمّ ومع استشهاد عليعليه السلام يلتحق بالإمام الحسنعليه السلام، ثم بأخيه الحسينعليه السلام، ويحضر معه معركة كربلاء، وينجو منها، ثمّ بعدها يحصل تحوُّل في حياته، حيث يفرّ من بني أمية باتجاه المغرب

---

(*) باحثٌ إسلاميّ، وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلميّة. له أعمالٌ متعدِّدة. من لبنان.

العربي، فيستوطن مدينة طنجة أو مدينة أخرى من مدن المغرب، ويعيش فيها مع ذراريه وأحفاده وأحفاد أحفاده.

والقصة (المعمر المغربي) ليست مجرد مادة للترف الفكري، بل هي ـ بناءً على صحتها ـ قضية حساسة، وتتصل بواحدة من أهم عقائد الشيعة الإمامية، أعني بها عقيدة المهدوية، لا لجهة أن المعمر سيعيش إلى حين ظهور المهدي، ليكون واحداً من أنصاره وجنوده، فحَسْبُ، بل لأن عمره الطويل يُعَدُّ شاهداً على إمكانية العمر الطويل للإمام المهدي، ومن هنا يكتسب بحثها ودرسها أهمّية خاصة واستثنائية. ونحن سوف نحاول دراسة هذه القصة من خلال الوقفات التالية:

١ـ آثار القصة وانعكاساتها على المعارف الإسلامية.

٢ـ القصة في المصادر الشيعيّة.

٣ـ القصة في مصادر السنّة.

٤ـ معمِّر واحد أم معمِّران مغربيان؟

٥ـ هل المعمِّر المغربي شخصية حقيقية أم وهمية؟

٦ـ على فرض كونه شخصية حقيقية فهل يمكن تصديق الرجل والوثوق بقصته؟

٧ـ تناقضات القصة وتضارب رواياتها.

٨ـ ظهور جديد للمعمِّر المغربي بعد غيبة طويلة.

٩ـ هل مات المعمِّر أم لا يزال حيّاً؟

١٠ـ استيلاد معمِّر آخر هو المعمِّر المشرقي.

١١ـ نتائج وخلاصات.

## الوقفة الأولى: آثار القصة وانعكاساتها على المعارف الإسلامية

إنّ هذه القصة ليست قصة عابرة، بل إنّها ذات أهمّية لما لها من تأثيرات امتدت إلى العديد من المعارف الإسلامية، وهذه هي إحدى الأسباب التي تدفع إلى دراسة هذه القصّة وتحرّي صدقيتها. والمعارف التي لها صلة بهذه القصة هي:

١ـ علم العقيدة، فإنّ هذه القصة صارت تذكر في عداد القرائن على إمكانية

ومعقولية طول عمر الإنسان، ردّاً على استبعاد ذلك في حقّ الإمام المهدي عليه السلام[1]. كما أنّ القصة فيها العديد من خوارق العادات والعجائب، من قبيل: طول العمر، وما يحصل في عنفقة (العنفقة: الجزء الأسفل من الشفة) المعمر من تبدُّل مستمرّ في لون شعرها، إلى غير ذلك ممّا ستعرفه عند سرد الروايات التالية.

٢ـ علما الحديث والفقه، فإنّ بعض الأخبار المتضمِّنة لأحكام شرعية قد رويت بالإسناد إلى المعمر المغربي، عن أمير المؤمنين عليه السلام، والأخبار المنقولة عنه تنتهي إلى أبي بكر المفيد الجرجرائي، الذي نقل عنه اثني عشر حديثاً[2]، وقيل: ثلاثة عشر[3]، وقيل: خمسة عشر حديثاً[4]. وقد نقل المحدث النوري هذه الأخبار في مستدرك الوسائل[5]. ونقل عنه أيضاً العلامة المجلسي في البحار[6]، مستنداً إلى «مجالس الشيخ الطوسي»، مع أنّه لا وجود لهذه الأخبار في كتاب المجالس. ومن الطبيعي أن تغدو هذه الأخبار مستنداً لبعض الأحكام الشرعيّة.

٣ـ علما الرجال والدراية، فقد ذكر بعض العلماء هذا المعمر في عداد الرواة، وتفاخروا بأنهم يمتلكون من خلاله سنداً عالياً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، مع أنه يفصلهم عنه صلى الله عليه وآله قرون طويلة ومتمادية، وهو السند الذي يمرّ بأبي الدنيا المعمر المغربي[7]. كما أنّ قصته مليئة بأسماء الأشخاص الذين لهم دخلٌ في رواياته.

٤ـ وأضِفْ إلى ذلك أن القصة لها صلة وثيقة بالجانب التاريخي، وبالأخصّ في ما يتّصل ببعض الأحداث التي حصلت في صدر الإسلام. فالمعمر المذكور ينقل أموراً حساسة إزاء ما جرى مع عثمان بن عفّان وكيفية مقتله، وينقل لنا صفات الأشخاص وملامحهم[8]. وكان له حضورٌ لافت في معارك الإمام علي عليه السلام مع خصومه، ومن ثم حضر مع الإمام الحسن عليه السلام، وأخيراً شهد معركة كربلاء إلى جانب الإمام الحسين عليه السلام.

٥ـ هذا ناهيك عن أنها تتصل بعلم الجغرافيا والبلدان؛ لأنها تنصّ على وجود مناطق معينة كمنطقة الظلمات أو المنطقة التي تضمّ عين الحياة. كما يَرِدُ فيها اسم مجموعة من البلدان، من قبيل: طنجة ومزيدة المغربيتين، حَسْب الرواية، وكذلك اسم باهرت العليا، وغير ذلك من وصف لبعض تفاصيل المدن وتنظيمها وبيان أزقتها ونمط الحياة فيها.

## الوقفة الثانية: القصة في المصادر الشيعيّة

قصة المعمر المغربي هذه مروية في عدّة مصادر شيعية، وراواياتها أربعة.

أما المصادر فهي:

١ـ كتاب «كمال الدين وتمام النعمة»، للشيخ الصدوق. وفي هذا المصدر رويت بطريقين، وبينهما بعض وجوه الاختلاف.

٢ـ كنز الفوائد، للعلامة الكراجكي، ويرويها بسندٍ آخر.

٣ـ المصدر الثالث هو بحار الأنوار، للعلامة المجلسي، وهو ينقلها عن مجالس الشيخ الطوسي. لكنْ لم نعثر عليها في المجالس المطبوع. وهي تختلف اختلافاً جوهرياً عما جاء في سائر المصادر.

وفي ما يلي ننقل القصة من مصادرها الثلاثة، ورواياتها الأربع:

**الرواية الأولى:** روى الشيخ الصدوق قائلاً: وأخبرني أبو محمد الحسن بن محمد بن يحيى بن الحسن بن جعفر بن عبد الله بن الحسن بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام في ما أجازه لي مما صحّ عندي من حديثه، وصحّ عندي هذا الحديث برواية الشريف أبي عبد الله محمد بن الحسن بن إسحاق بن الحسين (الحسن) بن إسحاق بن موسى بن جعفر بن محمد بن عليّ بن الحسين بن عليّ أبي طالب عليه السلام أنه قال: حججت في سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة، وفيها حجّ نصر القشوري (العشوري) صاحب المقتدر بالله، ومعه عبد الله بن حمدان المكنّى بأبي الهيجاء، فدخلت مدينة الرسول صلى الله عليه وآله في ذي القعدة، فأصبْتُ قافلة المصريين، وفيها أبو بكر محمد بن علي الماذراني (المادراني)، ومعه رجلٌ من أهل المغرب، وذكر أنّه رأى [رجلاً من] أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، فاجتمع عليه الناس وازدحموا، وجعلوا يتمسَّحون به، وكادوا يأتون على نفسه، فأمر عمّي أبو القاسم طاهر بن يحيى رضي الله عنه فتيانه وغلمانه، فقال: أفرجوا عنه الناس، ففعلوا، وأخذوه، فأدخلوه إلى دار ابن أبي سهل الطفي، وكان عمّي نازلها، فأدخل، وأذن للناس فدخلوا، وكان معه خمسة نفر، [و]ذكروا أنهم أولاد أولاده، فيهم شيخٌ له نيف وثمانون سنة، فسألناه عنه، فقال: هذا ابن ابني، وآخر له سبعون سنة فقال: هذا ابن ابني، واثنان لهما ستون سنة أو خمسون سنة أو نحوها، وآخر له سبع عشرة سنة، فقال: هذا ابن ابن ابني ولم يكن معه منهم أصغر

منه، وكان إذا رأيته قلت: هذا ابن ثلاثين سنة أو أربعين سنة، أسود الرأس واللحية، شاب نحيف الجسم أدم، ربع من الرجال، خفيف العارضين، [هو] إلى القصر أقرب، قال أبو محمد العلوي: فحدَّثنا هذا الرجل، واسمه علي بن عثمان بن الخطاب بن مرة بن مؤيد بجميع ما كتبناه عنه وسمعنا من لفظه، وما رأيناه من بياض عنفقته[٩] بعد اسودادها ورجوع سوادها بعد بياضها عند شبعه من الطعام.

وقال أبو محمد العلوي رضي الله عنه: ولولا أنّه حدّث جماعة من أهل المدينة من الأشراف والحاجّ من أهل مدينة السلام وغيرهم من جميع الآفاق ما حدثت عنه بما سمعت، وسماعي منه بالمدينة وبمكة في دار السهميين في الدار المعروفة بالمكبرية، وهي دار عليّ بن عيسى بن الجراح، وسمعت منه في مضرب القشوري ومضرب الماذرائي عند باب الصفا، وأراد القشوري أن يحمله وولده إلى مدينة السلام إلى المقتدر، فجاءه أهل مكّة فقالوا: أيَّد الله الأستاذ، إنا روينا في الأخبار المأثورة عن السلف أنّ المعمر المغربي إذا دخل مدينة السلام فنيت وخرجت وزال الملك، فلا تحمله وردّه إلى المغرب، فسألنا مشايخ أهل المغرب ومصر فقالوا: لم نَزَلْ نسمع به من آبائنا ومشايخنا يذكرون اسم هذا الرجل، واسم البلدة التي هو مقيم فيها طنجة، وذكروا أنّه كان يحدثهم بأحاديث قد ذكرنا بعضها في كتابنا هذا. قال أبو محمد العلوي [رضي الله عنه]: فحدَّثنا هذا الشيخ، أعني علي بن عثمان المغربي، ببدء خروجه من بلدة حضرموت، وذكر أن أباه خرج هو وعمّه محمد، وخرجا به معهما، يريدون الحج وزيارة النبي صلى الله عليه وآله، فخرجوا من بلادهم من حضرموت، وساروا أياماً، ثم أخطأوا الطريق، وتاهوا في المحجة، فأقاموا تائهين ثلاثة أيام وثلاث ليال على غير محجّة، فبينا هم كذلك إذا وقعوا على جبال رمل يقال لها: رمل عالج، متصل برمل إرم ذات العماد، قال: فبينما نحن كذلك إذا نظرنا إلى أثر قدم طويل فجعلنا نسير على أثرها، فأشرفنا على وادٍ، وإذا برجلين قاعدين على بئر أو على عين، قال: فلما نظرا إلينا قام أحدهما، فأخذ دلواً فأدلاه، فاستقى فيه من تلك العين أو البئر، واستقبلنا، وجاء إلى أبي فناوله الدلو، فقال أبي: قد أمسينا ننيخ على هذا الماء ونفطر إنْ شاء الله، فصار إلى عمّي وقال له: اشرب فردّ عليه كما ردّ عليه أبي، فناولني وقال لي: اشرب، فشربتُ، فقال لي: هنيئاً لك، إنك ستلقى علي بن أبي طالب عليه السلام، فأخبره أيّها الغلام

بخبرنا، وقل له: الخضر وإلياس يقرئانك السلام، وستعمِّر حتّى تلقى المهدي وعيسى بن مريمعليهما السلام، فإذا لقيتهما فأقرئهما منا السلام، ثم قالا: ما يكونان هذان منك؟ فقلت: أبي وعمّي، فقالا: أما عمّك فلا يبلغ مكّة، وأما أنت وأبوك فستبلغان، ويموت أبوك وتعمر أنت، ولستم تلحقون النبيّصلى الله عليه وآله؛ لأنه قد قرب أجله. ثم مرّا فوالله ما أدري أين مرّا في السماء أو في الأرض، فنظرنا فإذا لا بئر ولا عين ولا ماء، فسرنا متعجِّبين من ذلك، إلى أن رجعنا إلى نجران، فاعتلّ عمّي ومات بها، وأتمَمْتُ أنا وأبي حجَّنا، ووصلنا إلى المدينة، فاعتلّ أبي ومات، وأوصى بي إلى عليّ بن أبي طالبعليه السلام، فأخذني وكنتُ معه أيّام أبي بكر وعمر وعثمان وأيام خلافته، حتّى قتله ابن ملجم لعنه الله. وذكر أنه لما حوصر عثمان بن عفان في داره دعاني، فدفع إليَّ كتاباً ونجيباً، وأمرني بالخروج إلى عليّ بن أبي طالبعليه السلام، وكان غائباً بينبع في ضياعه وأمواله، فأخذت الكتاب وسرت حتّى إذا كنت بموضعٍ يُقال له: جدار أبي عباية، فسمعت قرآناً، فإذا أنا بعليّ بن أبي طالبعليه السلام يسير مقبلاً من ينبع، وهو يقول: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ**﴾ (المؤمنون: ١٥)، فلما نظر إليّ قال: يا أبا الدنيا[١٠]، ما وراءك؟ قلت: هذا كتاب أمير المؤمنين عثمان، فأخذه فقرأه، فإذا فيه:

فإنْ كنتُ مأكولاً فكُنْ أنتَ آكلي وإلاّ فـــأدركني ولمّـــا أُمـــزَّقِ

فإذا قرأه قال: بر سر[١١]، فدخل إلى المدينة ساعة قتل عثمان بن عفان، فمالعليه السلام إلى حديقة بني النجّار، وعلم الناس بمكانه، فجاؤوا إليه ركضاً، وقد كانوا عازمين على أن يبايعوا طلحة بن عبيد الله، فلما نظروا إليه ارفضّوا إليه ارفضاض الغنم يشدّ عليها السبع، فبايعه طلحة، ثم الزبير، ثم بايع المهاجرون والأنصار، فأقمت معه أخدمه، فحضرت معه الجمل وصفين، فكنت بين الصفين واقفاً عن يمينه إذا سقط سوطه من يده، فأكببت آخذه وأدفعه إليه، وكان لجام دابته حديداً مزججاً، فرفع الفرس رأسه فشجّني هذه الشجّة التي في صدغي، فدعاني أمير المؤمنينعليه السلام فتفل فيها، وأخذ حفنة من تراب فتركه عليها، فوالله ما وجدت لها ألماً ولا وجعاً! ثم أقمتُ معهعليه السلام، وصحبت الحسن بن عليّعليهما السلام حتى ضرب بساباط المدائن، ثم بقيت معه بالمدينة أخدمه وأخدم الحسينعليه السلام حتى مات الحسنعليه السلام مسموماً، سمّته جعدة بنت الأشعث بن قيس الكندي لعنها الله دسّاً من معاوية. ثم

خرجت مع الحسين بن عليّ(ع)، حتّى حضرت كربلاء، وقُتل(ع)، وخرجت هارباً من بني أمية، وأنا مقيمٌ بالمغرب، أنتظر خروج المهديّ وعيسى بن مريم(ع).

قال أبو محمد العلوي رضي الله عنه: ومن عجيب ما رأيت من هذا الشيخ علي ابن عثمان وهو في دار عمّي طاهر بن يحيى رضي الله عنه، وهو يحدِّث بهذه الأعاجيب وبدء خروجه، فنظرت عنفقته قد احمرّت ثم ابيضّت، فجعلت أنظر إلى ذلك؛ لأنه لم يكن في لحيته ولا في رأسه ولا في عنفقته بياض، قال: فنظر إلى نظري إلى لحيته وإلى عنفقته، وقال: أما ترون أن هذا يصيبني إذا جعت، وإذا شبعت رجعت إلى سوادها، فدعا عمّي بطعامٍ، فأخرج من داره ثلاث موائد، فوضعت واحدة بين يدي الشيخ، وكنت أنا أحد مَنْ جلس عليها فجلست معه، ووضعت المائدتان في وسط الدار، وقال عمي للجماعة: بحقّي عليكم إلاّ أكلتم وتحرّمتم بطعامنا، فأكل قوم وامتنع قوم، وجلس عمّي عن يمين الشيخ يأكل ويلقي بين يدَيْه، فأكل أكْلَ شابّ، وعمي يحلف عليه، وأنا أنظر إلى عنفقته تسود حتّى عادت إلى سوادها وشبع»[12].

**الرواية الثانية:** الصدوق أيضاً قال: «حدَّثنا أبو سعيد عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب بن نصر السجزي قال: حدَّثنا أبو بكر محمد بن الفتح الرقي وأبو الحسن عليّ بن الحسن بن الأشكي ختن أبي بكر قالا: لقينا بمكّة رجلاً من أهل المغرب، فدخلنا عليه مع جماعةٍ من أصحاب الحديث ممَّنْ كان حضر الموسم في تلك السنة، وهي سنة تسع وثلاثمائة، فرأينا رجلاً أسود الرأس واللحية كأنه شِنٌّ بالٍ، وحوله جماعة هم أولاده وأولاد أولاده ومشايخ من أهل بلده، وذكروا أنّهم من أقصى بلاد المغرب بقرب باهرت العليا، وشهدوا [وشهد] هؤلاء المشايخ أنّا سمعنا آباءنا حكوا عن آبائهم وأجدادهم أنا عهدنا هذا الشيخ المعروف بأبي الدنيا معمّراً، واسمه علي بن عثمان بن خطاب بن مرّة بن مؤيد، وذكروا أنه همداني، وأنّ أصله من صنعاء اليمن، فقلنا له: أنت رأيت عليّ بن أبي طالب(ع)؟ فقال بيده (أومأ)، ففتح عينيه وقد كان وقع حاجباه عليهما، ففتحهما كأنهما سراجان، فقال: رأيته بعينيّ هاتين، وكنتُ خادماً له، وكنتُ معه في وقعة صفين، وهذه الشجّة من دابّة عليّ(ع)، وأرانا أثرها على حاجبه الأيمن، وشهد الجماعة الذين كانوا حوله من المشايخ ومن حفدته وأسباطه بطول العمر، وأنهم منذ ولدوا عهدوه على هذه الحالة. وكذا سمعنا من آبائنا

وأجدادنا، ثم إنا فاتحناه وساءلناه عن قصته وحاله وسبب طول عمره؟ فوجدناه ثابت العقل، يفهم ما يقال له ويجيب عنه بلبٍّ وعقل، فذكر أنه كان له والد قد نظر في كتب الأوائل وقرأها، وقد كان وجد فيها ذكر نهر الحيوان، وأنها تجري في الظلمات، وأنّه مَنْ شرب منها طال عمره، فحمله الحرص على دخول الظلمات، فتحمَّل وتزود حَسْبَ ما قدر أنه يكتفي به في مسيره، وأخرجني معه، وأخرج معنا خادمين باذلين وعدّة جمال لبون (عليها) روايا وزاد، وأنا يومئذٍ ابن ثلاث عشرة سنة، فسار بنا إلى أن وافينا طرف الظلمات، ثم دخلنا الظلمات، فسرنا فيها نحو ستة أيام ولياليها، وكنا نميِّز بين الليل والنهار بأنّ النهار كان يكون أضوأ قليلاً وأقلّ ظلمة من الليل، فنزلنا بين جبال وأودية ودكوات، وقد كان والدي رضي الله عنه يطوف في تلك البقعة في طلب النهر؛ لأنه وجد في الكتب التي قرأها أنّ مجرى نهر الحيوان في ذلك الموضع، فأقمنا في تلك البقعة أياماً حتّى فني الماء الذي كان معنا، واستقيناه جمالنا، ولولا أنّ جمالنا كانت لبوناً لهلكنا وتلفنا عطشاً، وكان والدي يطوف في تلك البقعة في طلب النهر، ويأمرنا أن نوقد ناراً ليهتدي بضوئها إذا أراد الرجوع إلينا، فمكثنا في تلك البقعة نحو خمسة أيام، ووالدي يطلب النهر فلا يجده، وبعد الأياس عزم على الانصراف؛ حذراً على [من] التلف لفناء الزاد والماء، والخدم الذين كانوا معنا ضجروا، فأوجسوا التلف على أنفسهم، وألحّوا على والدي بالخروج من الظلمات، فقمتُ يوماً من الرحل لحاجتي، فتباعدت من الرحل قدر رمية سهم، فعثرت بنهر ماء أبيض اللون، عذب لذيذ، لا بالصغير من الأنهار، ولا بالكبير، ويجري جرياناً ليناً، فدنوت منه، وغرفت منه بيدي غرفتين أو ثلاثة، فوجدته عذباً بارداً لذيذاً، فبادرتُ مسرعاً إلى الرحل، وبشّرت الخدم بأني قد وجدت الماء، فحملوا ما كان معنا من القرب والأدوات لنملأها، ولم أعلم أن والدي في طلب ذلك النهر، وكان سروري بوجود الماء لما كنا عدمنا الماء وفني ما كان معنا، وكان والدي في ذلك الوقت غائباً عن الرحل، مشغولاً بالطلب، فجهدنا وطفنا ساعة هوية [سوية] على أن نجد النهر فلم نهتدِ إليه، حتّى أنّ الخدم كذّبوني، وقالوا لي: لم تصدقْ! فلما انصرفت إلى الرحل وانصرف والدي أخبرته بالقصة، فقال لي: يا بنيّ، الذي أخرجني إلى هذا المكان وتحمُّل الخطر كان لذلك النهر، ولم أرزق أنا وأنت رزقته، وسوف

يطول عمرك حتّى تملّ الحياة، ورحلنا منصرفين، وعدنا إلى أوطاننا وبلدنا، وعاش والدي بعد ذلك سنيات، ثم توفي رضي الله عنه. فلما بلغ سنّي قريباً من ثلاثين سنة وكان (قد) اتّصل بنا وفاة النبيﷺ ووفاة الخليفتين بعده، خرجت حاجّاً، فلحقت آخر أيام عثمان، فمال قلبي من بين جماعة أصحاب النبيﷺ إلى علي بن أبي طالب‹ع›، فأقمت معه أخدمه، وشهدت معه وقايع، وفي وقعة صفين أصابتني هذه الشجّة من دابته، فما زلت مقيماً معه إلى أن مضى لسبيله‹ع›، فألحّ عليَّ أولاده وحرمه أن أقيم عندهم، فلم أقم وانصرفت إلى بلدي. وخرجت أيام بني مروان حاجّاً، وانصرفت مع أهل بلدي إلى هذه الغاية، ما خرجتُ في سفرٍ إلاّ ما كان [إلى] الملوك في بلاد المغرب، يبلغهم خبري وطول عمري، فيشخصوني إلى حضرتهم، ليروني ويسألوني عن سبب طول عمري وعمّا شاهدت، وكنتُ أتمنّى وأشتهي أن أحجّ حجّة أخرى، فحملني هؤلاء حفدتي وأسباطي الذين ترَوْنهم حولي.

وذكر أنه قد سقطت أسنانه مرّتين أو ثلاثة، فسألناه أن يحدِّثنا بما سمعه من أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب‹ع›، فذكر أنه لم يكن له حرصٌ ولا همّة في العلم في وقت صحبته لعليّ بن أبي طالب‹ع›، والصحابة أيضاً كانوا متوافرين، فمن فرط ميلي إلى علي بن أبي طالب‹ع› ومحبتي له لم أشتغل بشيءٍ سوى خدمته وصحبته، والذي كنت أتذكّره ممّا كنتُ سمعته منه قد سمعه منّي عالم كثير من الناس ببلاد المغرب ومصر والحجاز، وقد انقرضوا وتفانوا وهؤلاء أهل بيتي وحفدتي قد دوَّنوه، فأخرجوا إلينا النسخة، فأخذ يملي علينا من حفظه»[١٣].

**الرواية الثالثة:** ما رواه الكراجكي(٤٤٩هـ) قال: حدَّثني الشريف أبو الحسن طاهر بن موسى بن جعفر الحسني بمصر في شوال سنة سبع وأربعمائة قال: أخبرنا الشريف أبو القاسم ميمون ابن حمزة الحسني قال: رأيت المعمّر المغربي، وقد أُتي به إلى الشريف أبي عبد الله محمد بن إسماعيل سنة عشر وثلاثمائة، وأدخل إلى داره ومن معه، وهم خمسة رجال، وأغلقت الدار، وازدحم الناس، وحرصت في الوصول إلى الباب فما قدرت؛ لكثرة الزحام، فرأيت بعض غلمان الشريف أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، وهما قنبر وفرح، فعرَّفتهما أني أشتهي أنظره، فقالا لي: دُرْ إلى باب الحمام بحيث لا يدري بك، فصرتُ إليه، ففتحا لي سرّاً، ودخلت، وأغلق الباب، وحصلت في

مسلخ الحمام، وإذا قد فرش له ليدخل الحمام، فجلست يسيراً، فإذا به قد دخل رجل نحيف الجسم ربع من الرجال خفيف العارضين آدم اللون إلى القصر أقرب ما هو أسود الشعر، يقدر الإنسان أن له نحواً من أربعين سنة، وفي صدغه أثر كأنه ضربة، فلما تمكّن من الجلوس والنفر معه، وأراد خلع ثيابه، قلت: ما هذه الضربة؟ قال: أردت أن أناول مولاي أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب‌عليه السلام السوط يوم النهروان فنفض الفرس رأسه فضربني اللجام، وكان مدجاً (مستكحماً) فشجّني! فقلت له: أدخلت هذه البلدة قديماً؟ قال: نعم، وكان موضع جامعكم الفلاني مبقلة، وفيها قبر. فقلت: هؤلاء أصحابك؟ فقال: ولدي وولد ولدي، ثم دخل الحمام، فجلست حتى خرج ولبس ثيابه، فرأيت عنفقته قد ابيضّت، فقلت له: كان بها صباغٌ؟ قال: لا، ولكن إذا جعتُ ابيضَّتْ، وشبعتُ إذا اسودَّتْ، فقلت: قمْ ادخلْ الدار حتّى تأكل، فدخل الباب. ثم نقل الكراجكي رواية الصدوق الأولى[١٤]. ثم قال: «قال أبو بكر المعروف بالمفيد: رأيت أثر الشجّة في وجهه، وقال: أخبرت أمير المؤمنين‌عليه السلام بحديثي وقصّتي في سفري وموت أبي وعمّي والعين التي شربت منها وحدي، فقال: هذه عين لم يشرب منها أحد إلاّ عمّر عمراً طويلاً، فابشر، فإنّك تعمِّر، ما كنت لتجدها بعد شربك منها»[١٥].

**الرواية الرابعة:** في البحار، عن «مجالس الشيخ»، عن المفيد، عن إبراهيم بن الحسن بن جمهور قال: حدَّثني أبو بكر المفيد الجرجرائي في شهر رمضان سنة ست وسبعين وثلاثمائة، قال: اجتمعت مع أبي عمرو عثمان بن الخطّاب بن عبد الله بن العوامّ بمصر في سنة ست عشرة وثلاثمائة، وقد ازدحم الناس عليه حتّى رقي به إلى سطح دار كبيرة كان فيها، ومضيت إلى مكّة، ولم أزل أتبعه إلى مكة إلى أن كتبت عنه خمسة عشر حديثاً. و ذكر أنه ولد في خلافة أبي بكر عتيق بن أبي قحافة، وأنه لما كان في زمن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب‌عليه السلام خرجت ووالدي معي أريد لقاءه، فلما صرنا قريباً من الكوفة أو الأرض التي كان بها عطشنا عطشاً شديداً في طريقنا، وأشرفنا على التلف، وكان والدي شيخاً كبيراً، فقلت له: اجلس حتّى أدور الصحراء أو البرية فلعلّي أقدر على ماء أو مَنْ يدلني عليه أو ماء مطر، فقصدت أطلب ذلك، فلم ألبث عنه غير بعيد إذ لاح لي ماء، فصرت إليه، فإذا أنا ببئر شبه الركية أو الوادي، فنزعت ثيابي واغتسلت من ذلك الماء، وشربت حتّى رويت،

وقلت: أمضي وأجيء بأبي فإنه قريب مني، فجئت إليه، فقلت: قُمْ فقد فرَّج الله عزَّ وجلَّ عنا، وهذه عين ماء قريب منا، فقام فلم نَرَ شيئاً ولم نقف على الماء، وجلس وجلست معه، ولم يضطرب إلى أن مات، واجتهدت إلى أن واريته، وجئت إلى مولانا أمير المؤمنين صلوات الله عليه، ولقيته وهو خارجٌ إلى صفين، وقد أخرجت له البغلة، فجئتُ وأمسكت له الركاب، فالتفت إليَّ، فانكببت أقبِّل الركاب، فشجَّني في وجهي شجّة. قال أبو بكر المفيد: ورأيت الشجّة في وجهه واضحة. ثم سألني عن خبري، فأخبرته بقصتي وقصة والدي وقصة العين، فقال: عين لم يشرب منها أحدٌ إلاّ وعمّر عمراً طويلاً، فابشر، فإنك تعمِّر، وما كنت لتجدها بعد شربك منها، وسماني بالمعتمر. قال أبو بكر المفيد: فحدَّثنا عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بالأحاديث، وجمعتها ولم تجتمع لغيري منه، وكان معه جماعة مشايخ من بلده، وهي طنجة، فسألتهم عنه، فذكروا أنهم من بلده، وأنهم يعرفونه بطول العمر، وآباؤهم وأجدادهم بمثل ذلك، واجتماعه مع مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، وأنه توفي في سنة سبع عشرة وثلاث مائة»[١٦].

## الوقفة الثالثة: القصة في مصادر السنّة

وقصة الرجل ذكرتها المصادر السنّية. وبينما صدَّق بعضهم المعمر وقصته فقد كذّبه آخرون. يقول العسقلاني في ترجمته للمعمر المذكور[١٧]: «طير طرأ على بغداد وحدّث بقلّة حياء بعد الثلاثمائة عن عليّ بن أبي طالب، فافتضح بذلك وكذبه النقادون». ويضيف: إن «القصة المذكورة وقعت لنا من رواية أبي نعيم الأصبهاني وغيره»[١٨]، و«ذكره ابن عتاب في فهرسته»[١٩].

وحيث نقلنا روايات القصّة من مصادر الشيعة فلا بأس أن ننقل روايتها من بعض مصادر السنّة. قال الخطيب البغدادي: «أخبرنا العبد الصالح أبو بكر أحمد بن موسى بن عبد الله الروشنائي: أخبرنا محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب المفيد قال: سمعت أبا عمرو عثمان بن الخطاب بن عبد الله البلوي ـ من مدينة بالمغرب يُقال لها: رندة، وهو المعمِّر، ويعرف بأبي الدنيا ـ يقول: وُلدت في أول خلافة أبي بكر الصديق، فلما كان في زمن عليّ بن أبي طالب خرجت أنا وأبي نريد لقاءه، فلما صرنا قريباً من

الكوفة ـ أو من الأرض التي هو فيها ـ لحقنا عطش شديد في طريقنا، أشفينا منه على الهلكة، وكان أبي شيخاً كبيراً، فقلت له: اجلس حتّى أدور أنا الصحراء والبرية، لعلّي أقدر على ماء أو مَنْ يدلّني على ماء أو ماء المطر، فجلس، ومضيت أطلب، فلما كنت منه غير بعيد لاح لي ماء، فصرت إليه، فإذا أنا بعين ماء وبين يديها شبيه بالبركة أو الوادي من مائها، فنزعت ثيابي، واغتسلت من ذلك الماء، وشربت حتى رويت، ثم قلتُ: أمضي فأجيء بأبي فهو غير بعيد، فجئت إليه، فقلت له: قمْ، فقد فرَّج الله، وهذا عين ماء قريب منا، فقام ومضينا نحو العين الماء فلم نَرَ شيئاً، فدرنا نطلب فلم نقدر على شيءٍ، حتّى أجهد أبي جهداً شديداً، فلم يقدر على النهوض؛ لشدّة ما لحقه، فجلست معه فلم يَزَلْ يضطرب حتّى مات، فاحتلْتُ حتّى واريتُه، ثم جئتُ حتّى لقيتُ أمير المؤمنين عليّاً وهو خارجٌ إلى صفين، وقد أُسرجت له بغلةٌ، فجئتُ فمسكت بالركاب ليركب، وانكببت أقبِّل فخذه، فنفحني بالركاب فشجَّني في وجهي شجّة. قال المفيد: ورأيت الشجة في وجهه واضحة. قال: ثم سألني عن خبري، فأخبرته بقصتي وقصة أبي وقصة العين، فقال: هذه عين لم يشرب منها أحدٌ إلاّ عمر عمراً طويلاً، فابشر، فإنك معمر، ما كنتَ لتجدها بعد شربك منها. قال المفيد: ثم سألناه فحدَّثنا عن عليّ بن أبي طالب بأحاديث، ثم لم أزَلْ أتتبَّعه في الأوقات، وألحّ عليه حتى يملي عليّ حديثاً بعد حديث، ثم أعود، حتّى جمعت عنه خمسة عشر حديثاً لم تجتمع عنه لغيري، لتتبُّعي له وإلحاحي عليه، وكان معه شيوخ من بلده، فسألتهم عنه، فقالوا: هو مشهور عندنا بطول العمر، حدَّثنا بذلك آباؤنا عن آبائهم عن أجدادهم، وأنّ قوله في لقياه علي بن أبي طالب معلومٌ عندهم أنه كذلك»[٢٠].

### الوقفة الرابعة: معمَّر واحد أم معمَّران مغربيان؟

قد يتوهّم أنّ الروايات المتقدمة تتحدث عن وجود معمّرين، لا معمّر واحد، وهما:

**الأول:** هو عليّ بن عثمان بن خطاب بن مرة. وهذا وارد اسمه في رواية «كمال الدين»، للصدوق؛ وفي رواية «كنز الفوائد»، للكراجكي. فقد نقل عن الصيرفي قال: «حدَّثنا علي بن عثمان بن الخطاب بن عوام البلوي من مدينة بالمغرب، يقال لها: مزيدة.

**الثاني:** هو عثمان بن الخطاب بن عبد الله العوام، كما ورد اسمه في رواية البحار.

ومما يشهد للتعدُّد وجود تغاير أو اختلاف ليس بين الاسمين فحَسْب، بل بين القصتين أيضاً. والتغاير هو ما رجَّحه السيد عبد الله الجزائري سبط السيد نعمة الله الجزائري[٢١].

ولكنّ الظاهر اتحاد القصة والرجل. وهذا ما أصرّ عليه المحدِّث النوري، فقال: «ولكن الحق اتحادهما مع تغاير الاسم، فقد علمت أنّ الكراجكي نقل عن نفس هذا المفيد الجرجرائي أنّ اسمه (عليّ بن عثمان بن خطاب)، وعليه فيعرف أنّه سقط من مجالس الشيخ أوّل نسب علي، والاختلاف في بعض الأجداد في مثل هذه الحكايات كثير. وإذا كان اختلاف القصّة سبباً لتعدُّدها؛ وذلك لأنهم كانوا أربعة أشخاص، فإنّ اتحادهما بالاسم والأب والبلد وشرب ماء الحياة، وشجّ رأسه من دابة أمير المؤمنين عليه السلام في معركة صفين أو النهروان، وقرب عصر ملاقاته، وموت أبيه في الطريق، وغير ذلك، فإنّها لا يمكنها أن تعطي احتمال تعدُّدهما»[٢٢].

وما ذكره المحدِّث النوري في بيان اتحاد الشخصيّة متينٌ وقوي. وهذا ما تؤكده المصادر السنّية؛ فالعسقلاني في لسان الميزان يؤكِّد أنّ اسمه عثمان بن خطّاب، وينقل أنّ الناس يلقّبونه أبا الحسن، ويسمّونه عليّ بن عثمان[٢٣].

## الوقفة الخامسة: هل المعمِّر المغربي شخصية حقيقية أم وهمية؟

إنّ الروايات التي تنقل قصته هي في جملتها موضع شكّ في أسانيدها، فبالنظر إلى الروايات الشيعية يلاحظ أنّ سند الرواية الأولى ضعيفٌ؛ حيث إن الراوي الأول الذي روى عنه الصدوق، وهو الحسن بن محمد العلوي، ضعيفٌ جداً، قال النجاشي: «وروى عن المجاهيل أحاديث منكرة، رأيت أصحابنا يضعِّفونه»[٢٤]. وأما ابن الغضائري فاتَّهمه بالكذب، قائلاً: «كان كذّاباً، يضع الأحاديث مجاهرة، ويدعي رجالاً غرباء ولا يعرفون»[٢٥]. هذا، ولكنّ الصدوق روى الحديث عن رجلٍ علوي آخر، وهو محمد بن الحسن بن إسحاق، وهذا الرجل هو الذي ألّف الصدوق لأجله كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه»، متحدِّثاً عن «أخلاقٍ قد جمعها إلى شرفه، من ستر وصلاح، وسكينة

ووقار، وديانة وعفاف، وتقوى وإخبات»[٢٦]. ولكنْ لم نجِدْ له توثيقاً واضحاً، وربما كان رجلاً متديناً، ولكنه لا يملك ذهنية تدقّق في مصدر الأخبار.

وأمّا الرواية الثانية فسندها كلُّه مجاهيل، ولذا لا يمكن التعويل عليها.

وأما الرواية الثالثة فسندها مجهول، وفيه ما يريب؛ إذ إنّ الكراجكي ينقل أن الشريف طاهر بن موسى بن جعفر الحسيني حدَّثه في مصر سنة ٤٠٧هـ، وهذا الشريف يحدِّث أن الشريف ميمون بن حمزة الحسيني قد أخبره برؤيته للمعمِّر المغربي في سنة ٣١٠هـ أي إن المدّة الفاصلة بين سماعه للقصة وتحديثه بها تقرب من مائة عام، وهذا من الأمور البعيدة جدّاً، لأنّه يعني أن عمر المحدّث قد ناف على مائة عام، ولا أدري كيف وثق الكراجكي بخبر هذا حاله؟! اللهمّ إلاّ أن يكون ناقلو قصة المعمِّر المغربي هم مثله من المعمِّرين جدّاً!

وأما الرواية الرابعة فينقلها العلامة المجلسي عن مجالس الشيخ الطوسي. ولكننا لم نجد لها ذكراً في المجالس المذكور، هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى فإنّ المفيد يروي عن إبراهيم بن الحسن بن جمهور، وهذا الرجل ليس له ترجمةٌ في كتب الرجال. أجل، قال ابن حجر في لسان الميزان: «إبراهيم بن الحسن بن جمهور أبو الفتح، ذكره أبو جعفر الطوسي في شيوخ الشيعة، وقال: روى عن أبي بكر المفيد نسخة [قصة] الأشج، يعني عثمان بن الخطاب»[٢٧]. ولكنْ لا يوجد اسم كهذا في كتب الشيخ، ولهذا فإنّ السيد محسن الأمين علّق عليه قائلاً: «ولم أعلم أين ذكره أبو جعفر الطوسي»[٢٨]. وبالنظر إلى ما جاء في مصادر السنّة فإنّ ثمة رأياً ينكر وجود هذه الشخصية، وينقل العسقلاني عن ابن سليم في تاريخه أنّ «المعمِّر لا يصح وجوده عند علماء النقد»[٢٩].

ومما يؤيِّد ذلك أنّه لو كان لهذا الشخص وجودٌ حقيقي لسجّلت اسمه صفحات التاريخ، ولذكر في كافة المصادر، وكان أشهر من نارٍ على علم، مع أننا لم نجد ذكراً له، لا في مصادر أهل اليمن التي هي موطنه الأصلي، ولا في مصادر المغربيين الذي يسكن في إحدى مدائنهم، وهي طنجة، ولا في سائر مصادر أهل المشرق الذين عرفوه ورأوه وعاش معهم في المدينة! غاية ما هناك أنّ أبا محمد العلوي يقول: إنّ المعمر المذكور: «حدّث جماعة من أهل المدينة من الأشراف والحاجّ من أهل مدينة السلام

وغيرهم من جميع الآفاق»، فلِمَ يا تُرى لم ينقل هذا الخبر سواه؟!

## الوقفة السادسة: على فرض كونه شخصية حقيقية فهل يمكن تصديق الرجل والوثوق بقصته؟

لكنْ بصرف النظر عمّا تقدَّم من الشكّ في أصل وجود الرجل، وافتراض أنّه شخصية حقيقيّة، وليس وهمية، ولا سيَّما أنّ العديد من المصادر تؤكِّد وجوده، ورؤية الأشخاص له، ونقلهم الحديث عنه، مما يجعل من الصعب تكذيبهم، ولكنْ هل نستطيع أن نصدِّق الرجل أو نثق بالقصة التي ينقلها؟

**الجواب**: إنّ العديد من القرائن المحيطة بهذه القصة تدفع إلى الشكّ الكبير في صدق الرجل أو واقعية قصته.

وإليك أهم الشواهد والقرائن التي نستند إليها في رأينا هذا:

**أوّلاً**: لو كان لهذا المعمِّر المغربي وجود حقيقي وفعلي في عصر أمير المؤمنين‰ وولديه الحسنين‰ لكان أشهر من نارٍ على علم؛ لأنّ الروايات، ولا سيَّما الأولى، تتحدّث عن شخصٍ ليس عادياً، فهو حضر إلى المدينة وكان إلى جانب علي‰ في مرحلة الخلفاء الثلاثة، ثم أيام خلافته‰، ولعب دوراً في ما جرى على عثمان عندما حوصر في بيته، وحمل رسالةً منه إلى الإمام علي‰، ثمّ كان معه في كل معاركه، ثم صحب الحسن‰ وأقام معه وخدمه. ثم إن الرواية تقول: إنه أدرك الحسين‰، وكان معه في كربلاء، فلما قُتل‰ فرّ هارباً من بني أمية، والسؤال: ما هو دوره في هذه المعركة؟ ولماذا لم نجِدْ له ذكراً في أسماء الرجال الذين حضروا في كربلاء؟ وكيف تسنّى له الهروب؟ ولماذا هرب ولم يقاتل الظالمين بين يدَيْ الإمام‰، كما فعل بقية الشهداء، أو بعد استشهاده‰؟! ولو فرض أنّه بقي حيّاً؛ لأنه وجد أن لا جدوى من القتال، فلِمَ لم يتحدَّث عنه أحدٌ من المؤرخين في عداد الناجين في تلك الوقعة أو المشاركين فيها؟!

وقصارى القول: لماذا بقي هذا الرجل خامل الذكر مدة ثلاثة قرون، ولم يسمع به أحدٌ، ولا روى عنه الرواة؟! ثم يظهر فجأة في بداية القرن الرابع، ويذهب إلى الحجّ، ويلتقي به الناس، ويحدِّثهم عن خبره وقصته، ويروي لهم أحاديث سمعها من أمير

المؤمنين عليه السلام! إنّ هذا أمرٌ مثير ومستغرب جدّاً.

ولو فرض أنّ التقية فرضت عليه التخفّي؛ لأنه نجا من كربلاء، فهرب خوفاً من بني أميّة، كما تقول الرواية الأولى، فإن التقية إنما تفرض ذلك لمدّةٍ قصيرة، وأما بعد موت يزيد وسقوط دولة بني أمية فكان اللازم أن يظهر ويشتهر خبره بين أهل الحديث والمؤرِّخين، مع أننا لا نجد له ذكراً ولا حديثاً!!

**ثانياً**: إن السؤال الأبرز هو أنه إذا كان الرجل سيظلّ حيّاً إلى آخر الزمان، كما تقول بعض الروايات، فأين هو اليوم؟ وأين يسكن؟ وكيف يعيش؟ وأين ذرّيته؟! فالقصة ـ لو صحَّتْ ـ لا تتحدَّث عن رجلٍ شبح، بل عن شخص حقيقي، وهو باقٍ على قيد الحياة إلى آخر الزمان. فبحَسَب الرواية الأولى إنّ الخضر وإلياس أخبراه أنه سيعمِّر حتّى يلقى المهدي وعيسى بن مريم عليهما السلام، وأمراه بأن يوصل سلامهما إليهما. كما أنّ الروايات الناقلة لقصته تتّفق على أنه يعيش مع الناس حياةً طبيعية، فهو ليس متخفّياً، ولا معزولاً، بل هو متزوِّج وله ذرية وأولاد، وهو معروف بين الناس، ويتردَّد ـ كما في الرواية الثانية ـ على «الملوك في بلاد المغرب»، ممَّنْ يبلغهم خبره وطول عمره، حيث يحضرونه إليهم ليروه ويسألوه عن سبب طول عمره وعمّا شاهد. ورجلٌ كهذا لو كان لبان واشتهر؛ لأنه ـ بحقٍّ ـ أعجوبة الزمان. وإذا كان من الممكن أن يُجهل خبره في الأزمنة السابقة فإن خبره في زماننا هذا لا يمكن أن يُجْهَل، بل لو وُجد لعُدَّ من عجائب الدنيا وغرائبها!

ولم ينقل عن أحدٍ أنّه رآه أو سمع به بعد القرن الرابع الهجري، باستثناء ما نقل عن الشيخ محمد الحرفوشي(١٠٥٩هـ) أنّه قد رآه في مسجدٍ في الشام، وصدقه في دعواه. وهو خبرٌ غريب للغاية، ولا يمكن تصديقه، كما سيأتي.

**ثالثاً**: إنّ القصّة تقول: إنّ ذكر هذا الرجل ورد في الأخبار، والتي نصّت على أنّه إذا دخل دار السلام بغداد فإنّ ذلك سيكون سبباً لفنائها، حيث إنّه لما أراد نصر العشوري (القشوري) «أن يحمله وولده إلى مدينة السلام إلى المقتدر جاءه أهل مكة فقالوا: أيّد الله الأستاذ، إنّا روينا في الأخبار المأثورة عن السلف أنّ المعمر المغربي إذا دخل مدينة السلام فنيت وخرجت وزال الملك، فلا تحمله وردّه إلى المغرب». ففي أيّ أخبار ورد هذا المعنى؟ وأين هي تلك الأخبار؟ وما هذه الكيمياء التي يمتلكها هذا

المعمِّر، والتي تجعل من مجرد دخوله إلى بغداد سبباً لفنائها؟!

ومما يشهد لكذب القضية أنّه ـ وحَسْب رواية الخطيب البغدادي ـ فقد دخل هذا المعمر بغداد، ورآه الناس، واستمع بعضهم إلى أحاديثه، فلم يحدُثْ لأهلها شيءٌ، يقول الخطيب: «وقدم بغداد بعد سنة ثلاثمائة بعدّة سنين»[٣٠].

**رابعاً**: إنّ القصة تشتمل على العديد من الكرامات وخوارق العادات التي تكتنف حياة هذا الرجل، وهذه الأمور تزيد ريبتنا في صحة القضية؛ لأنّ أمثال هذه القضايا تحتاج إلى التدقيق في أسانيدها ودوافع الرواة لها. ومن هنا كان إثبات الخوارق والكرامات محتاجاً إلى أسانيد ذات قيمة عددية وكيفية أكثر مما تحتاجه الأخبار الناقلة للأمور العادية، حتّى يحصل الوثوق بصدقها، ولا سيَّما أن القضية تتصل في بعض جوانبها بواحدةٍ من قضايا العقيدة الهامة، عنيتُ بها قضية المهدي ومجريات آخر الزمان. والخوارق التي تشتمل عليها القصة هي، بالإضافة إلى طول عمر الرجل، وكيفية عثورهم على الماء، حيث رأوا «أثر قدم طويل»، فساروا خلفها فوصلوا إلى البئر التي يجلس عليها إلياس والخضر:

١ـ إنّ الرواية الثانية المتقدمة تحدّثنا عن منطقة اسمها الظلمات، وفيها نهر الحياة، ويصعب فيها تمييز الليل من النهار، وقد خرج إليها والد ذاك المعمّر من بلاد اليمن؛ بغية العثور على ذلك النهر. والسؤال: هل أنّ تلك المنطقة حقيقية أم خيالية؟ وإذا كانت حقيقية فأين هي يا ترى؟ ولمَ لم يعثر عليها سوى هؤلاء الرجال؟! فنحن اليوم غدَوْنا في عصرٍ متقدِّم، وقد تمّ فيه اكتشاف مجاهل الأرض، ولم نسمع أنّ أحداً وصل إلى منطقة بهذه الصفات!

٢ـ إنّ الروايات الثلاث الأولى تحكي عن أمرٍ غريب يحدث في عنفقة هذا الرجل، وهو أنّه إذا جاع ابيضّ شعرها، وإذا شبع فإنّه يسوّد. وهذا من عجائب الأمور، التي ليس ثمّة ما يؤكِّدها أو يشهد بصحّتها، فلا علم ولا تجربة تؤكِّدان ذلك. فما علاقة بياض شعر العنفقة أو سواده بالأكل والجوع؟! وإذا كان ثمة علاقة فلماذا هي مقتصرة على شعر العنفقة، ولا تمتد إلى شعر اللحية بأكمله؟!

٣ـ والأمر الآخر المثير للغرابة هو ما تتضمّنه بعض روايات هذه القصة من تفسير طول العمر، وهو أنّ ثمّة نهراً أو نبعاً أو بئراً له خاصّية فريدة، وهي أن مَنْ يشرب منه

فإنّه سيحيا حياة مديدة، وهو ما يعرف بماء الحياة. ووجود مثل هذا الماء يحتاج إلى بحثٍ وتدقيق مستقلّ، فالأمر ليس محسوماً، وتواجهه العديد من الأسئلة، وإنْ ورد ذلك في بعض الأخبار[٣١].

**خامساً**: وممّا يثير الريبة في صدقه هو أنه ينقل أشياء لم تثبت صحتها، فهو ينقل أنه رأى علياًعليه السلام «يخلع نعليه، ويغسل رجليه، ولا يمسح»[٣٢]، في إشارةٍ إلى وضوء الإمام، وهو خلاف ما هو معروف عن ذرية عليّعليه السلام من الأئمةعليهم السلام. وينقل أنه رأى السيدة عائشة، فكانت بيضاء طويلة، بوجهها أثر الجدري، والله أعلم بصحّة ذلك. وينقل العسقلاني عن «كتاب الأنساب»، للهمداني، أنّ المعمّر المذكور قد سُئل أن ينعت الإمام عليّعليه السلام فنعته بغير ما أتى في السيرة»[٣٣].

**سادساً**: إن الكثير من أهل النقل والحديث لم يصدّقوا الرجل، واسترابوا به. يقول الخطيب البغدادي: «والعلماء من أهل النقل لا يثبتون قوله، ولا يحتجّون بحديثه»[٣٤]. وينقل الخطيب أيضاً حديثاً بالإسناد عن أبي القاسم يوسف بن أحمد بن محمد البغدادي التمار: إن الأشج دخل بغداد، واجتمع الناس عليه في دار إسحاق، وأحدقوا به وضايقوه، وكنتُ حاضره، فقال: لا تؤذوني، فإني سمعت علي بن أبي طالب يقول: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «كلّ مؤذٍ في النار». وحدّث ببغداد خمسة أحاديث، حفظت منها ثلاثة، هذا أحدها. وما علمت أن أحداً ببغداد كتب عنه حرفاً واحداً، ولم يكن عندي بذاك الثقة»[٣٥]. ومع أن بعض علمائنا الإمامية صدّقوا القضية، وسجّلوها في كتبهم باعتبارها قصّة حقيقية، ولكنّ الفقيه الكبير السيد الخوئيرحمه الله امتلك جرأةً عالية في تزييفها وتكذيبها؛ إذ قال: «لا نضائق في أنّ أبا محمد العلوي قد رأى رجلاً كان يدّعي أموراً غريبة، فرواها للصدوق ـ قدّس سرُّه ـ. إلا أنّه لا ينبغي الشكّ في أنّ القصة خيالية، أو أنّها مكذوبة؛ فإنه لو كان الرجل قد حضر الجمل وصفّين، وصحب الحسنعليه السلام حتّى ضرب بساباط، وخرج مع الحسينعليه السلام إلى كربلاء، وهرب بعد قتل الحسينعليه السلام، وكان ما ذكره صحيحاً، لكان من المشاهير، فلِمَ لم يتعرّض لذكره المتعرِّضون لذكر أصحاب الأئمةعليهم السلام؟! ثم لماذا لم يحضر أحدَ المعصومينعليهم السلام بعد الحسين؟! ولماذا لم يذكر أحدٌ من أرباب المقاتل عنه شيئاً من وقعة الطفّ قد شهدها؟! ومن الغريب بعد ذلك قول الوحيد ـ قدّس سرُّه ـ: أنه

يظهر من الأخبار حسن حاله!»[٣٦].

**سابعاً**: من أهمّ الملاحظات التي يمكن تسجيلها في المقام أنّ الروايات، مع أنها تحكي قصة واحدة، تختلف اختلافاً كبيراً في العديد من النقاط والتفاصيل، إلى حدّ التنافي أو التناقض الكلّي بينها، ما يُعَدّ أمارةً على الوضع؛ لأنه وكما قيل: «لا حافظة لكذوب».

وتناقضات القصّة وأبرز وجوه التنافي بينها نخصِّص لها الوقفة التالية.

بالإضافة إلى ما تقدّم من الملاحظات، فإنّ ثمّة أسئلة أخرى قد لا يجد الإنسان عليها جواباً مقنعاً، من قبيل: إنّه يستفاد من الرواية الأولى أنّ الرجل كان بصحبة أبيه وعمّه يسيرون من اليمن إلى الحجّ وزيارة قبر النبيﷺ، مع العلم أنّه لم يظهر أنهم كانوا قد أسلموا، وإذا كان ذهابهم إلى الحجّ قد يفسّر بأنهم يحجّون على طريقة أهل الجاهلية، فما معنى زيارة النبيّﷺ؟ إنّ التعبير الملائم في مثل ذلك هو أن يقال: سافرنا بهدف التعرُّف على خبر النبيّﷺ والتثبُّت من صدقه، وهذا أمرٌ مفهوم، وأما «زيارة النبيّﷺ» فلا يعبِّرُ بها مَنْ ليس مسلماً. اللهمّ إلاّ أن يُقال: إنّ القوم لعلّهم قد أسلموا في اليمن، وقبل رؤيتهم للنبيّﷺ، وجاؤوا لزيارته.

### الوقفة السابعة: تناقضات القصّة وتضارب رواياتها

إن التناقضات والاختلافات التي تضمّنتها الروايات التي تحكي قصة هذا الرجل أكثر من أن تحصى، وهي تؤشِّر إلى أنّ الرجل ـ على فرض كونه شخصية حقيقية ـ كاذبٌ مفترٍ. وسوف نكتفي بالإشارة إلى بعض تلك التناقضات والاختلافات، ونترك الباقي؛ اعتماداً على فطنة القارئ الحصيف:

**أوّلاً**: الاختلاف في اسمه واسم أبيه وجدّه. فقد عرفتَ أنّ بعضهم يسمّيه عثمان بن الخطاب بن عبد الله العوام، وآخرون علي بن عثمان بن خطاب بن مرة، وعن بعض ثالث أنّ اسمه بكر بن الخطاب. نقل العسقلاني عن إبراهيم بن محمد بن عليّ (الذي يدّعي أنه من ذرّية أبي أيوب الأنصاري) أنه ذكر في تسميته: «أبو حفص بكر بن الخطاب بن حسان...»، ثم علّق العسقلاني: «وقد أغرب في تسمية الأشج، وكنيته، والمشهور أنه أبو الدنيا، عثمان بن الخطاب، كما سيأتي، وسمّاه بعضهم علياً»[٣٧].

**ثانياً**: الاختلاف في زمن ولادته. ففي حين نجد أنّ الرواية الثانية للصدوق تؤكِّد، نقلاً عن المعمر المذكور، أنه قد كان عمره حوالي ثلاثين سنة عند وفاة النبيّ‌ﷺ ووفاة الخليفتين، تتّفق رواية الخطيب ورواية البحار (الرابعة من الروايات الشيعية) على «أنه وُلد في خلافة أبي بكر».

**ثالثاً**: الاختلاف في ذكر أوصافه وملامحه الشخصية. ففي حين تذكر الرواية الأولى أنّه يبدو للناظر في عمر «ابن ثلاثين أو أربعين سنة، وأنه أسود الرأس واللحية، شابّ، نحيف الجسم»، نجد الرواية الثانية تؤكِّد أنه عندما أراد الحديث رفع حاجبَيْه وفتحهما بيدَيْه، في دلالةٍ واضحة على أنّه كان شيخاً هَرِماً.

**رابعاً**: الاختلاف في عدد الأشخاص الذين كانوا في هذه الرحلة. ففي حين يظهر من بعضها (الرواية الأولى) أنّ المعمّر خرج مع أبيه وعمّه فحَسْب، نجد بعضها الآخر (الثانية) يؤكِّد أنه خرج مع أبيه، ومعهما خادمان، ولا ذكر فيها للعمّ، كما لا ذكر في الأولى للخادمين، ويظهر من بعضها (رواية الخطيب البغدادي) أنه كان برفقة أبيه فقط، ولا ذكر فيها للعمّ، ولا للخادمين.

**خامساً**: ونقطة الاختلاف الأخرى بين الروايات هو في تعيين مقصد الرحلة. ففي حين تذكر الرواية الأولى أنّ المقصد من السفر هو الحجّ وزيارة النبيّ‌ﷺ، تؤكِّد الثانية أن المقصد هو العثور على نهر الحياة، الواقع في منطقة الظلمات. وفي رواية «لسان الميزان»، المنقولة عن القاضي عبد المجيد بن عبد الله، أنّ الرجل (المعمر) خرج مع أبيه في طلب إبلٍ لهم كانت تائهة، وأثناء البحث عطش، فوقع على عين ماء تصبّ في الصحراء[٣٨]. وأما رواية الخطيب البغدادي فيظهر منها أنه كان يقصد أمير المؤمنين‌عليه السلام إبّان حكمه في الكوفة.

**سادساً**: وتختلف الروايات في تحديد المنطقة التي تاهوا فيها؛ ففي بعضها (الرواية الأولى) أنهم قد تاهوا في الصحراء في منطقة جبال رملية يُقال لها: «جبال رمل عالج»، المتّصلة برمل إرم ذات العماد؛ وبحَسَب الثانية فقد تاهوا في منطقة الظلمات، التي كان يصعب عليهم فيها التمييز بين الليل والنهار؛ وفي رواية الخطيب أنهم تاهوا قريب الكوفة.

**سابعاً**: مع اتفاق الروايتين الأخيرتين (الثالثة والرابعة) على وجود شجّة في جبهة

المعمر المذكور، وهي علامة فارقة ملازمة له، وقد أصابته من لجام فرس أمير المؤمنين‰، إلاّ أنهما تختلفان في تحديد المعركة التي أُصيب فيها بهذه الشجة؛ ففي حين تذكر الروايتان الرابعة والثانية، وكذلك رواية الخطيب، أنها حصلت في وقعة صفّين؛ تذكر الرواية الثالثة من المصادر الشيعية أنها حدثت في معركة النهروان.

**ثامناً:** وتختلف الروايتان الأولى والثانية في تحديد السنة التي حج فيها الرجل إلى بيت الله الحرام وزيارة المدينة المنورة، بصحبة أبنائه وأحفاده؛ ففي حين تذكر الرواية الأولى أنّ ذلك كان في سنة ٣١٣هـ؛ تذكر الثانية أن ذلك حصل في سنة ٣٠٩هـ.

**تاسعاً:** الاختلاف في تعيين كيفية العثور على ماء الحياة والشرب منه؛ فبينما تذكر الأولى أن الجماعة عثروا على بئرٍ أو عين وعليها رجلان؛ تذكر الثانية أنّ الابن (وهو المعمّر) بينما كان يطوف في منطقة الظلمات إذا به يعثر على نهر، فشرب منه، ورجع ليبشِّر أباه والخادمين؛ بينما رواية الكراجكي (الرابعة) ورواية الخطيب تنصّان على أنه عثر على عين ماءٍ وبين يديها شبيه بالبركة (الركية) أو الوادي من مائها، وأنه نزع ثيابه، واغتسل من ذلك الماء، وشرب حتى روي.

**عاشراً:** ومن نقاط الاختلاف الأساسية أنّ الأولى تذكر أنهم وجدوا عند البئر نبيين، وهما: إلياس والخضر، وقام أحد النبيين بسقي الولد من الدلو؛ لكن الثانية لا ذكر فيها لهذين النبيين، لا من قريب ولا من بعيد. وكذلك فإن روايتي الكراجكي والخطيب لا تتحدّثان عن وجود أحدٍ عند العين أو الماء.

**الحادي عشر:** وتختلف الروايات أيضاً في أمرٍ أساسي آخر، وهو أنّ الرواية الأولى تذكر أنهم، وبعدما حصل معهم ما حصل في ذلك المكان، قد أكملوا المسيرة إلى المدينة، فبلغوها، وكان النبيّ‘ قد توفي كما أخبرهما النبيّان، فمرض الوالد في المدينة، وتوفي فيها، بعد أن أوصى بابنه إلى أمير المؤمنين‰؛ لكنّ الرواية الثانية تذكر أمراً مغايراً، وهو أن الجماعة بعد الشرب من ماء الحياة عادوا إلى بلادهم، وفيها توفي والده؛ وأما رواية الكراجكي (الرابعة) ورواية الخطيب فإنهما تتحدثان عن أمرٍ مغاير جدّاً، وهو أنه وصل إلى الكوفة، والتحق بأمير المؤمنين‰ عند خروجه إلى صفّين.

**الثاني عشر:** الاختلاف في مولده؛ ففي حين يظهر من الروايتين الأولى والثانية أنه كان مولوداً في زمان النبيّ، وذهب مع أبيه وعمه إلى المدينة؛ بهدف لقائه (كما في الرواية الأولى)، بل يظهر من الرواية الثانية أنه كان شابّاً عندما بلغهم وفاة النبي، تنصّ الرواية الرابعة أنه ولد في زمن خلافة أبي بكر، وأنه بعد تولّي الإمام عليّ للخلافة خرج مع والده للقائه. وهذا ما جاء في رواية الخطيب البغدادي، تقول الرواية، نقلاً عنه: «ولدت في أول خلافة أبي بكر الصديق، فلما كان في زمن عليّ بن أبي طالب خرجتُ أنا وأبي نريد لقاءه»[39].

**الثالث عشر:** الاختلاف في مَنْ أخبر المعمر بأن الماء الذي شربه هو ماء الحياة، وأنه نتيجة لذلك سوف يعيش عمراً مديداً؛ ففي حين تؤكِّد الرواية الرابعة ورواية الخطيب أنّ الإمام عليّ هو مَنْ أخبره بذلك، تنصّ الأولى على أن المخبر هو إلياس أو الخضر، وتنصّ الثالثة على أنّ والده أخبره بذلك. ولستُ أدري من أين استمدّ والده هذا العلم الذي لا يعلمه إلاّ علاّم الغيوب أو مَنْ كان متّصلاً بالوحي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة؟!

**الرابع عشر:** الاختلاف في اسم المدينة المغربية التي يقطنها المعمر وذرّيته؛ فبينما نصّت الروايتان الأولى والرابعة على أنها طنجة[40]، نصّت الثالثة على أنّه «من مدينة بالمغرب يقال لها: مزيدة». ومحاولة الشيخ النوري للتوفيق بين الروايتين بالقول: «ولعل مزيدة من توابع طنجة» لا تستقيم؛ لأنّ النصّ المذكور واضحٌ في أنّ مزيدة مدينة، وليست قريةً لتكون ملحقة بمدينة طنجة. أجل، هناك مدينة مغربية باسم مليلية، ولكنّ هذا مختلف، واحتمال الاشتباه بينهما مستبعدٌ، ولا سيَّما أنّ المعمر عرف بالمزيدي. وفي مقابل ذلك كله فإنّ الرواية الثانية ذكرت أنه يعيش في قرب باهرت العليا، ولعلها تاهرت الجزائرية المعروفة. وفي رواية الخطيب البغدادي جاء اسم المدينة المغربية التي يقطنها: «رندة»، ولعلها تصحيف مرندة، كما جاء اسمها في لسان الميزان، حيث نقل في رواية عن المعمر قوله: «خرجت مع أبي من قرية يقال لها: مرندة؛ بطلب الحج...»[41]. وهكذا جاء اسمها في الأنساب[42]. وفي الأندلس كان هناك قرية اسمها «رُنْدة»، وهي مدينةٌ قد عرفت ازدهاراً إبّان الحكم الإسلامي، وإليها ينسب الشاعر الأندلسي أبو البقاء الرُّنْدي، وهو صاحب القصيدة الشهيرة:

لكـلّ شـيءٍ إذا مـا تمّ نقصـانُ فـلا يُغَـرّ بطيـب العـيش إنسـانُ

هـي الأمـور كمـا شـاهدتها دول مَـنْ سـرَّه زمـان سـاءته أزمـانُ

وهـذه الـدار لا تبقـي علـى أحـدٍ ولا يـدوم علـى حـالٍ لهـا شـانُ[٤٣]

ومن أبرز وجوه التضارب والتضادّ بين الروايات الناقلة لقصة المعمر المغربي: الاختلاف حول موته وحياته. وهذا ما سوف نتطرّق إليه في الوقفة التاسعة الآتية.

إلى غير ذلك من الملاحظات التي يمكن تسجيلها على مضمون القصة، ووجوه التضارب التي يمكن رصدها بين رواياتها، ممّا يجعلنا نرجِّح أن الرجل لو كان شخصية حقيقية فإنّ قصته خيالية، ولا صحّة لها، وقد نَسَجَها من عقله، فلا يصغى إليها؛ لأنها أقرب إلى الأساطير والخرافات التاريخية. يقول العسقلاني بعد نقل جملة من الروايات الناقلة لخبر المعمر: «فإذا أنت تأملت هذه الروايات ظهرت على تخليط هذا الرجل في اسمه ونسبه ومولده وعمره، وأنه كان لا يستمرّ على نمطٍ واحد في ذلك كله، فلا يغترّ بمَنْ أحسن الظنّ به»[٤٤].

**الوقفة الثامنة: ظهورٌ جديد للمعمِّر المغربي بعد غيبة طويلة**

مع انقضاء القرن الرابع الهجري تراجع الحديث عن المعمر المغربي، وعن كيفية حياته وذرّيته، بحيث ينطفئ ذكره من عامة كتب الأحاديث والتواريخ والقصص، باستثناء الكتب التي تذكر قصته التي جرت فصولها في بداية القرن الرابع الهجري. ولكنْ بعد مضيّ قرون عديدة على انطفاء ذكره، واختفاء أثره، إذا به يطلّ علينا مجدّداً في القرن الحادي عشر الهجري، من خلال التقاء عالمٍ من علمائنا به، وهو الشيخ محمد الحرفوشي(١٠٥٩هـ)، وذلك بحسب ما ينقله السيد نعمة الله الجزائري، في مقدّمة شرحه على كتاب غوالي اللآلئ، بعد ذكره جملة من طرقه، يقول: «ولنا طريقٌ غريب قصير، حدَّثني وأجازني به السيد الثقة السيد هاشم بن الحسين الأحسائي، في دار العلم شيراز، في المدرسة المقابلة لبقعة مير سيد محمد عابد عليه الرحمة والرضوان، في حجرة من الطبقة الثانية، على يمين الداخل، قال: حكى لي أستاذي الثقة المقدَّس الشيخ محمد الحرفوشي قدّس الله تربته قال: لّما كنت بالشام عمدتُ يوماً إلى مسجدٍ مشهور بعيد من العمران، فرأيت شيخاً أزهر الوجه،

عليه ثياب بيض، وهيئة جميلة، فتجارَيْنا في الحديث وفنون العلم، فرأيته فوق ما يصف الواصف، ثمّ تحقَّقْت منه الاسم والنسبة، ثمّ بعد جهدٍ طويل قال: أنا معمّر أبو الدنيا المغربي، صاحب أمير المؤمنين﷣، وحضرتُ معه حرب صفّين، وهذه الشجّة في وجهي من رمحة فرسه سلام الله عليه. ثمّ ذكر لي من الصفات والعلامات ما تحقَّقت معه صدقه في كلّ ما قال، ثمّ استجَزْته كتب الأخبار، فأجازني عن أمير المؤمنين﷣ وعن جميع أئمّتنا﷨، حتّى انتهى في الإجازة إلى صاحب الدار﷣، وكذلك أجاز لي كتب العربيّة من مصنِّفيها، من الشيخ عبد القاهر والسكّاكي وسعد الدين التفتازاني، وكتب النحو عن أهلها، وغير ذلك من العلوم المتعارفة»[٤٥].

أقول: ونظير هذا الكلام ذكره السيد نعمة الله الجزائري أيضاً في كتابه «الأنوار النعمانية»، قال: «حدَّثني أوثق مشايخي السيد هاشم الإحسائي، في شيراز، في مدرسة الأمير محمد، عن شيخه العادل الثقة الورع الشيخ محمد الحرفوشي أعلى الله مقامه في دار المقامة، أنه دخل يوماً مسجداً من مساجد الشام، وكان مسجداً عتيقاً مهجوراً، فرأى رجلاً حسن الهيئة في ذلك المسجد، فأخذ الشيخ في المطالعة في كتب الحديث، ثم إنّ ذلك الرجل سأل الشيخ عن أحواله، وعمَّنْ نقل الحديث، فأخبره الشيخ، ثم إنّ الشيخ سأله عن أحواله وعن مشايخه، فقال ذلك الرجل: أنا معمّر أبو الدنيا، وأخذت العلم عن عليّ بن أبي طالب﷣ وعن الأئمّة الطاهرين﷨، وأخذت فنون العلم عن أربابها، وسمعت الكتب من مصنِّفيها، فاستجازه الشيخ في كتب الأحاديث، الأصول وغيرها، وفي كتب العربية والأصول، فأجازه، وقرأ عليه الشيخ بعض الأخبار في ذلك المسجد توثيقاً للإجازة، فمن ثم كان شيخنا الثقة قدّس الله روحه يقول لي: يا بنيّ، إنّ سندي إلى المحمدين الثلاثة وغيرهم من أهل الكتب قصير، فإنّي أروي عن الفاضل الحرفوشي عن الإمام عليّ بن أبي طالب، وكذا إلى الصادق والكاظم﷨، إلى آخر الأئمة، وكذلك روايتي لكتب الأصول، مثل: الكافي والتهذيب ومَنْ لا يحضره الفقيه، وأجزتك أن تروي يعني بهذه الإجازة، فنحن نروي الكتب الأربعة عن مصنِّفيها بهذا الطريق»[٤٦].

**وتعليقاً على قصة التقاء الحرفوشي بالمعمر المغربي نقول:**

**أوّلاً**: إن ما رواه الحرفوشي أمرٌ في غاية الغرابة؛ إذ بعد غيبة طويلة للمعمر

المغربي استمرّت ما يقرب من ستة قرون، لم يذكره ولم يسمعه ولم يره فيها أحدٌ، يعود إلى البروز من جديد في مسجد من مساجد الشام! ويقول للحرفوشي: إنه المعمر المغربي، فيصدّقه الحرفوشي، فأنّى له بتصديقه؟! وما هي الأمارات التي أوجبت صدقه؟! ثمّ ما الذي أحضر المعمر المغربي إلى الشام من بلاد المغرب التي يقطنها مع ذرّيته؟! ولِمَ لم يَرَه أحدٌ غير الحرفوشي؟!

**ثانياً**: أنّى للمعمّر المغربي أن يجيز الحرفوشي برواية كتب الأخبار عن مصنِّفيها، كالكافي والتهذيب ومَنْ لا يحضره الفقيه؟! ومتى تلمَّذ عليهم أو استجازهم برواياتها؟! إنّ الشيخ الصدوق يروي عن المعمّر بواسطة بعض شيوخه، كما مرّ، ثمّ يتحوَّل المعمّر نفسه إلى راوٍ عن الصدوق وطالب إجازة منه!! وكذلك يغدو راوياً عن الشيخين الطوسي والكليني، ومع ذلك لا يذكر في عداد تلامذتهما!! ثمّ إنّ المعمّر هنا لا يبرز كتلميذ لعليٍّ عليه السلام فحَسْب، بل لسائر الأئمة من ولده عليهم السلام، فمتى وكيف تلمَّذ عليهم مع أنه قد هرب بعد معركة كربلاء إلى المغرب؟! ولو كان من تلامذة الأئمة عليهم السلام فلِمَ لم يذكر في عدادهم؟! ولِمَ يتحوّل إلى راوٍ لكتبٍ أُلِّفت بعد عصر الأئمّة عليهم السلام، مع أنه معاصرٌ لهم؟!

وقد علّق السيد الخوئي على هذه الحكاية، التي اعتبرها من أغرب ما يكون في قصة هذا الرجل، بالقول: «لا شَكَّ في أنّ الشيخ محمد الحرفوشي كان رجلاً ساذجاً؛ إذ كيف حصل له الاطمئنان بصدق الرجل؟! وبأيّ صفة أو علامة يمكن الجزم بصدقه؟! ثم كيف صحّ لأبي الدنيا أن يجيز الشيخ محمد بكتب الأخبار، مع أنه لم يقع في إسنادها، وهو أجنبيٌّ عنها بالمرّة؟! فالقصة خيالية أو مكذوبة لا محالة»[٤٧].

ومن خلال ما ذكرناه آنفاً يتّضح أنّ الاستغراب الذي سجّله السيد الخوئي في محلّه. ولكنه لا ينحصر بالشيخ محمد الحرفوشي رحمه الله[٤٨]، بل يمتدّ وينسحب على كل الذين وثقوا بهذه القصة الخيالية، وأدرجوها في كتبهم، وأوّلهم الشيخ الصدوق رحمه الله، فضلاً عن غيره من العلماء، من أمثال: السيد نعمة الله الجزائري والسيد هاشم الأحسائي، وكذلك العلاّمة السيد حسن الصدر، الذي فاخر بأنّ له إسناداً عالياً إلى رواية الأحاديث عن الأئمة عليهم السلام، قال رحمه الله: «وصحّ لي بحمد الله الرواية من عدّة طرق

عالية عن السيد العلاّمة السيد نصر الله الحائري، عن الشيخ صالح صاحب الترجمة[٤٩]، عن الشيخ الجليل محمد الحرفوشي، عن ابن أبي الدنيا المعمّر المغربي، عن أمير المؤمنين‰. وهو من الطرق العالية التي رزقناها، وهذا ممّا يتنافس عليه أهل العلم بالحديث في علوم الإسناد. وقد ذكرتُ طرق اتّصالي بهذا الطريق العالي في إجازتي الكبيرة لبعض علماء الهند المسمّاة بـ «بغية الوعاة في طبقات مشايخ الإجازات»[٥٠].

### الوقفة التاسعة: هل مات المعمِّر أم لا يزال حيّاً؟

ومن أبرز وجوه الاختلاف بين الروايات والأخبار الناقلة لقصّة هذا المعمر هو الاختلاف حول نقطةٍ جوهرية في قصته، وهي موته أو بقاؤه حياً إلى حين خروج المهدي‰؛ ففي حين نصّت الرواية الأولى أن الخضر أو إلياس قد أخبره أنه سيعمر حتّى يلقى المهدي‰؛ تؤكِّد الرواية الرابعة ـ على ما جاء في ذيلها، نقلاً عن أبي بكر المفيد الجرجرائي ـ أنه قد مات في سنة ٣١٧هـ. ويحتمل المحدِّث النوري أن عبارة «توفي في سنة سبع عشر وثلاث مائة» ليست من الخبر (الرابع)، معزّزاً هذا الاحتمال بكلام الكراجكي (تلميذ أبي بكر المفيد)، الذي يؤكّد أنه ما زال حيّاً إلى زمانه، وينقل عن الشيعة أنه سيجتمع مع المعمّر المغربي في زمن المهديّ‰.

إلاّ أنّ هذا الاحتمال لو كان صحيحاً فهذا يعني أنّ رواية «مجالس الشيخ» ـ بحسب نقل المجلسي ـ قد تعرَّضت للتلاعب، وزيدت فيها هذه العبارة. وهذا احتمالٌ يصعب الالتزام به، ولا سيَّما أنه قد يجرّ إلى ما لا تحمد عقباه.

على أن ما جاء في الرواية الثانية لا ينافي وفاته، فإنّ والده ـ طبقاً لتلك الرواية ـ أخبره أنه سوف «يطول عمره حتّى يملَّ الحياة»، وليس فيها ما ينصّ على بقائه حيّاً إلى آخر الزمان، ومَنْ يعِشْ ثلاثة قرون ونيِّفاً يصدق عليه أنه طال عمره حتّى ملّ الحياة. كما أنّ الرواية الرابعة قد نصّت (وذلك في المقطع السابق على العبارة التي احتمل النوري أنها ليست من الخبر) على أنّ الإمام عليّاً‰ بشَّره بالعمر الطويل، وهذا يتلاءم مع موته في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة.

ولو أخذنا بنظر الاعتبار ما ذكرته المصادر السنّية فهي تؤكِّد صراحة موته

في القرن الرابع للهجرة[٥١]. ونقل العسقلاني عن «كتاب الأنساب»، للهمداني، أنّ الخضر قد أخبره أنه يعيش أربعمائة سنة[٥٢]، وينقل عن أبي عمر الداني، بإسناده عن ابن تميم، المعروف بابن أبي العرب، قال: وسمعتُ القاضي عبد المجيد بن عبد الله يقول: لم يزل الشيوخ الذين أدركناهم ببلدنا يعرفون هذا المعمِّر، قال تميم: وإن المعمِّر قال: «...فإذا برجلين، فقالا لي: أشربت من العين؟ قلت: نعم، قالا: فإنك تعيش ثلاثمائة سنة وزيادة»[٥٣]. وينقل عن الهجيم «أنّه زعم أنّ الأشج هذا مات سنة ستّ وسبعين وأربعمائة»[٥٤].

## الوقفة العاشرة: استيلاد معمِّر آخر هو المعمِّر المشرقي

ويبدو أنّ العقل الخيالي الذي ابتكر أو وثق بقصة المعمّر المغربي قد تلقّى بالقبول فكرة معمّر آخر تمّ استيلاده بطريقةٍ أشدّ غرابة من صاحبه المعمر المغربي، وهذا المعمر هو المعمّر المشرقي، وهو على ما تقول القصة يعيش في سهرورد، وثمّة شبه كبير بينه وبين المعمّر المغربي، من حيث اللقاء بأمير المؤمنين عليه السلام، ومن حيث العمر الطويل الذي سيمتدّ إلى زمن الإمام المهديّ عليه السلام؛ ليكون المعمّران من جنوده عجّل الله له الفرج.

قال الكراجكي: «وقد ذاع بين كثيرٍ من الخصوم ما يُروى ويُقال اليوم من حال المعمر (أبي الدنيا المغربي) المعروف بالأشبح (الأشج)، وأنه باق من عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام إلى الآن، وأنه مقيم من ديار المغرب في أرض طنجة، ورؤية الناس له في هذه الديار، وقد عبر متوجّهاً إلى الحجّ والزيارة، وروايتهم عنه حديثه وقصته وأحاديث سمعها من أمير المؤمنين صلوات الله عليه وسلامه، وقوله: إنه كان ركابياً بين يديه. ورواية الشيعة أنه يبقى إلى أن يظهر صاحب الزمان صلى الله عليه وآله. وكذلك حال المعمر (الآخر) المشرقي، ووجوده بمدينة من أرض المشرق يُقال لها: سهرورد إلى الآن، ورأينا جماعة رأوه وحدّثوا حديثه، وأنه أيضاً كان خادماً لأمير المؤمنين صلوات الله عليه، والشيعة تقول: إنّهما يجتمعان عند ظهور الإمام المهديّ عليه وعلى آبائه أفضل السلام»[٥٥].

**وتعليقاً على ما ذكره الكراجكي حول قصّة المعمّر المشرقي نقول:**

**أوّلاً:** إنّ الجماعة الذين حدّثوا الكراجكي بحديث المعمر المشرقي غير معروفين، ولم يذكر لنا أسماءهم، فلا تحرز وثاقتهم، ولا ندري كيف وثق بحديثهم؟! وما هي الأمارات التي أوجبت الركون إلى قولهم؟!

**ثانياً:** لم يعثر على خبر هذا المعمّر في المصادر، ولم يذكر اسمه، والحال أنّه لو كان موجوداً لاشتهر وبان، وسارت بخبره الركبان، وتوترات الأخبار بنقل قصته، ولا سيَّما أنه من أصحاب أمير المؤمنين‏.

**ثانياً:** أين هذا المعمر ما دام أنه سيبقى حيّاً إلى زمن المهديّ المنتظر؟! فأين هو الآن؟ هل لا يزال في سهرورد أو هاجر إلى غيرها؟ وعلى التقديرين فأين الرجل ولماذا لم يَرَه أحدٌ، ولم ينقل أحدٌ أنه شاهده بعد ذلك الوقت؟! أليس من المفترض بحسب طبيعة الأمور أن يشتهر ذكره، ولا سيَّما في عصرنا، حيث وسائل الإعلام على شتى أنواعها، وحيث الاهتمام البالغ بالظواهر العجيبة، ورصد الأشخاص المعمّرين في العالم؟! فلو كان حيّاً لشكَّل ظاهرة غريبة تدفع الأطباء إلى دراستها لمعرفة أسباب العمر الطويل!

### الوقفة الحادية عشرة: نتائج وخلاصات

وفي محصّلة هذه الدراسة نشير إلى أهمّ النتائج والخلاصات التي توصَّلنا إليها:

**أولاً:** إنّ قصة المعمّر المغربي لا يمكن الوثوق بها؛ لأن القرائن المتعددة لا تساعد على تصديق الرجل، ولا التعويل على كلامه. هذا لو كان بالفعل شخصيّة حقيقية، ولها وجودها الواقعي.

**ثانياً:** إنّ فكرنا الديني يحتاج إلى مراجعات عديدة؛ لأنّه قد ابتنى في بعض الأحيان على استدلالات واهية وضعيفة، الأمر الذي يسيء إلى أصالة هذا الفكر، ويكون مبعثاً للشكّ لدى كثيرين في المبادئ الدينية نفسها. فقضيةٌ بأهمِّية العقيدة المهدوية لا يصحّ أن نتشبّث؛ لإثباتها، أو إثبات بعض تفاصيلها، بقصص ملفقة أو غير واقعية. إننا معنيون بإثبات عقائدنا على أسس متينة من العقل القطعي أو من النقل الموثوق بصدوره.

**ثالثاً:** إنّ حسن الظنّ بالعلماء المتقدّمين لا يجوز أن يدفعنا للقبول والتسليم

بكلّ ما ذكروه في كتبهم، أو حدَّثوا به تلامذتهم؛ فإنّ بعضهم على جلالته وتديُّنه ربما كان صاحب ذهنية لا تخلو من بساطة، تدفعه لتصديق ما يسمع من الغرائب والعجائب.

**رابعاً**: إنّ النقاش في قصّة هذا المعمِّر أو ذاك لا يعني رفض فكرة العمر الطويل للأشخاص، فهذا الأمر ليس مستحيلاً، لا من الناحية العقلية، ولا من الناحية العلمية، ولا من الناحية التاريخية.

## الهوامش

(١) ذكر العلامة المجلسي هذه القضية في أول الباب الذي عقده تحت عنوان: «ذكر أخبار المعمرين لرفع استبعاد المخالفين عن طول غيبة مولانا القائم صلوات الله عليه». انظر: بحار الأنوار ٥١: ٢٢٥. وذكرها السيد نعمة الله الجزائري للغاية عينها في الأنوار النعمانية ٢: ٤. وهكذا أوردها المحدث النوري للغرض عينه في كتابيه: النجم الثاقب ٢: ٢٧٥؛ وجنة المأوى المدرج في بحار الأنوار ٥٣: ٢٧٨.

(٢) يقول الكراجكي: «حدّثني القاضي أبو الحسن أسد بن إبراهيم السلمي الحرّاني وأبو عبد الله الحسين بن محمد الصيرفي البغدادي، قالا جميعاً: أخبرنا أبو بكر محمد بن محمد المعروف بالمفيد لقراءتي عليه بجرجرايا. وقال الصيرفي: سمعتُ منه إملاءً سنة خمس وستين وثلاثمائة، قال: حدَّثنا عليّ بن عثمان بن الخطّاب بن عوام البلوي، من مدينة بالمغرب يُقال لها: مزيدة، يعرف بأبي الدنيا الأشجّ المعمّر، قال: سمعتُ علي بن أبي طالب يقول: سمعتُ رسول اللهﷺ يقول: «كلمة الحق ضالّة المؤمن، حيث وجدها فهو أحقّ بها...»». انظر: كنز الفوائد: ٢٦٥. وقد نقل اثني عشر خبراً بهذا السند.

(٣) لسان الميزان ٤: ١٣٥. ويقول العسقلاني عن الأحاديث التي حدّث بها أنها «معروفة من رواية غيره». المصدر نفسه.

(٤) تاريخ بغداد ١١: ٢٩٧.

(٥) انظر على سبيل المثال: مستدرك الوسائل ٢: ٣٧٩؛ ١١: ١٠٣.

(٦) انظر على سبيل المثال: بحار الأنوار ٣٤: ٣٦٣؛ ٧٨: ٦٨.

(٧) انظر: السيد حسن الصدر، تكملة أمل الآمل: ٢٣٢.

(٨) ينقلون عنه قوله: «ورأيت عائشة، طويلة بيضاء، بوجهها أثر جدري، وسمعتها تقول لأخيها محمد يوم الجمل: أحرقك الله بالنار في الدنيا والآخرة. وسمعت عثمان يقول لمحمد بن أبي بكر، وقد أخذ بلحيته: خلِّ عنها، فقد كان أبوك يكرمها. قال: ورأيت الأشتر النخعي وقد طعن عثمان بسهمٍ في

نحره». انظر: لسان الميزان ٤: ١٣٦.

(٩) العنفقة: الشعر الذي في الشفة السفلى.

(١٠) هو يؤكد أن الذي سماه بأبي الدنيا هو الإمام عليّ‏. انظر: لسان الميزان ٤: ١٣٧.

(١١) رجل بر سر، أي يبر ويسر.

(١٢) كمال الدين وتمام النعمة: ٥٤٣ ـ ٥٤٧.

(١٣) انظر: المصدر السابق: ٥٣٨.

(١٤) كنز الفوائد: ٢٦٢ ـ ٢٦٥.

(١٥) المصدر السابق: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(١٦) بحار الأنوار ٥١: ٢٦١.

(١٧) لسان الميزان ٤: ١٣٥.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) تاريخ بغداد ١١: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٢١) انظر كتابه الإجازة الكبيرة: ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢٢) الشيخ حسين الطبرسي النوري، النجم الثاقب في أحوال الإمام الحجّة الغائب‏ ٢: ٣٨٨، ترجمة: السيد ياسين الموسوي.

(٢٣) لسان الميزان ٤: ١٣٥.

(٢٤) رجال النجاشي: ٦٤.

(٢٥) رجال ابن الغضائري،: ٥٤.

(٢٦) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٢.

(٢٧) لسان الميزان ١: ٤٤.

(٢٨) أعيان الشيعة ٢: ١٣٣.

(٢٩) لسان الميزان ٤: ١٣٩.

(٣٠) تاريخ بغداد ١١: ٢٩٦.

(٣١) من قبيل: ما رواه الصدوق، بإسناده عن الإمام عليّ بن موسى الرضا‏: «إن الخضر‏ شرب من ماء الحياة، فهو حي لا يموت حتّى ينفخ في الصور...». انظر: تمام الدين وكمال النعمة: ٣٩٠. وثمّة روايات حول ماء الحياة أو عين الحياة. انظر: بحار الأنوار ١٣: ٢٩٨ ـ ٣٠٠. ويظهر من السيد ابن طاووس أن الخبر بذلك متواتر. انظر: سعد السعود: ١٦٥. لكنّ هذا الأمر غير متحقق.

(٣٢) لسان الميزان ٤: ١٣٦.

(٣٣) المصدر السابق ٤: ١٣٩.

(٣٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١١: ٢٩٦، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب

العلمية ـ بيروت ـ لبنان، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

(٣٥) المصدر السابق ١١: ٢٩٧.

(٣٦) معجم رجال الحديث ١٣: ٩٨.

(٣٧) لسان الميزان ١: ١٠٦.

(٣٨) المصدر السابق ٤: ١٣٧.

(٣٩) تاريخ بغداد ١١: ٢٩٦

(٤٠) وهذا ما يتبنّاه الكراكجي في كنز الفوائد: ٢٦٢.

(٤١) لسان الميزان ٤: ١٣٧.

(٤٢) قال السمعاني في ترجمته: «هو من مدينة بالمغرب يقال لها: مرندة، وقد ذكرته في الأشج». انظر: الأنساب ٥: ٢٦٢، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، ط١، دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

(٤٣) حسن الأمين، مستدركات أعيان الشيعة ٣: ٩٩، ط١، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٩م.

(٤٤) لسان الميزان ٤: ١٤٠.

(٤٥) الشيخ محمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١، رمضان ١٤١٦هـ؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ٩٨.

(٤٦) الأنوار النعمانية ٢: ٧.

(٤٧) معجم رجال الحديث ١٣: ٩٨.

(٤٨) الشيخ محمد الحرفوشي عالمٌ لغوي أديب شاعر، وهو من آل حرفوش، أمراء بعلبك المعروفين، وقد ترجم له الشيخ الحُرّ في أمل الآمل، وغيره من الأعلام. انظر: أعيان الشيعة ١٠: ٢٢٢.

(٤٩) يُقصد به الشيخ صالح بن سلمان العاملي.

(٥٠) تكملة أمل الآمل: ٢٣٢.

(٥١) يقول الخطيب البغدادي: «وقد روى بعض الناس عن المفيد قال: بلغني أن الأشج مات في سنة سبع وعشرين وثلاثمائة، وهو راجع إلى بلده». انظر: تاريخ بغداد ١١: ٣٩٧٧. ويؤكِّد العسقلاني أن وفاته كانت في سنة ٣٢٧هـ، وينقل قولاً بموته في سنة ٣١٦هـ. لسان الميزان ٤: ١٣٥، ١٣٧.

(٥٢) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٤: ١٣٩، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٣، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٦.

(٥٣) لسان الميزان ٤: ١٣٧.

(٥٤) المصدر السابق ٤: ١٣٦.

(٥٥) الكراجكي، كنز الفوائد: ٢٦٢.

# وقف الوقت

## سؤال المشروعية الفقهية وإشكاليّاته في الفقه الإسلامي

**الشيخ محمد حسن زراقط**(*)

### مقدّمة

وقف الوقت مفهومٌ جديد، يبدو أنّ إدارة الأوقاف الإسلامية في الكويت هي أوّل مَنْ اختطّه، وبدأ باستخدامه. ويُقصد منه تخصيص الإنسان جزءاً من وقته للعمل الخيريّ والخدمة الاجتماعيّة وفق معايير الوقف التي قرّرها الفقه الإسلامي. وبالرجوع إلى الفقه الإسلامي نجد أنّ العلاقة القانونية المسمّاة بالوقف لها شروطٌ محدّدة؛ بعضها استنبطها الفقهاء من النصوص الإسلامية مباشرة؛ وبعضها بتحليلها بأيّ شكلٍ من أشكال التحليل التي تختلف من مدرسةٍ فقهيّة إلى أخرى؛ وبعضها توصّل إليها الفقهاء بوسائط أخرى، كالتحليل العرفي أو العقليّ أو السير وفق مقتضيات الإجماع الفقهيّ على شرط ولو لم يتَّضح دليله. وسوف تعالج هذه الورقة مجموعة من الأسئلة المرتبطة بوقف الوقت، بدءاً من البحث عن الجدوى والمنافع المتوقّعة من تطبيق هذا المفهوم، مروراً بنظائره ومشابهاته في الفقه الإسلامي الإماميّ، انتهاءً إلى التكييف الفقهيّ بناءً على إمكان ذلك. وسوف تتعرّض الورقة للبحث عن الدواعي التي تدعو إلى البحث الاسمي الاصطلاحي في المفهوم، إذا كان يمكن التوصّل إلى مشروعيّته، بعيداً عن انطباق عنوان الوقف عليه.

### تعريف الوقف في الفقه الإماميّ

الوقف من المعاملات التي اهتمّ بها الفقه الإسلاميّ، وخصّص لها مساحة مهمّة

---

(*) أستاذٌ في الجامعة والحوزة. من لبنان.

في دوائر البحث الفقهيّ. وربما راهن عددٌ من الفقهاء على وضوح هذا المفهوم، فلم يتصدَّ لتعريفه، ومن هؤلاء: الشيخ الطوسي، الذي يبدأ كتاب الوقف من كتابه الخلاف بقوله: «إذا تلفّظ بالوقف، فقال: وقفت، أو حبست، أو تصدّقت، أو سبّلت، وقبض الموقوف عليه أو مَنْ يتولّى عنهم، لزم الوقف...»[1]. ويتابع النقاش في هذه المسألة؛ لإثبات اللزوم، فيستشهد بقول رسول اللهﷺ لِمَنْ سأله عن مالٍ أصابه يريد أن يتقرّب إلى الله به: «حبِّس الأصل، وسبِّل الثمرة»[2]. وقد سار على دربه آخرون ممَّنْ لحقه من الفقهاء. غير أنّ الخبر المرويّ عن النبيّﷺ تحوَّل إلى مستند للتعريف المدرسيّ في الفقه الإسلاميّ، ولم يناقشوا فيه إلاّ نقاشاً ظاهراً. وعلى الرغم من وضوح هذه العلاقة القانونية غير أنّه، ولو بحكم العادة من جهةٍ، وعلى أمل الاستفادة من التعريف في اكتشاف بعض أحكام الوقف، أرى من المناسب عرض بعض التعريفات، وأشهرها قولهم: «تحبيس الأصل، وتسبيل الثمرة»[3]. وجرى على هذا التعريف كثير من الفقهاء، لا أرى ضرورةً لاستعراض أقوالهم في تعريف الوقف. ولكنْ لا بُدَّ من الإلفات إلى أنّ بعضهم استبدل كلمة «الثمرة» بـ «المنفعة»[4]؛ وبدّل آخرون كلمة «تسبيل» بـ «إطلاق»[5]؛ وأمّا الشهيد الأول فقد عرَّفه بقوله: «وهو الصدقة الجارية، وثمرته تحبيس الأصل، وإطلاق المنفعة. والصريح وقفت. أمّا حبست وسبّلت وحرّمت وتصدّقت فيفتقر إلى القرينة، كالتأبيد ونفي البيع والهبة والإرث. وظاهرهم أنّ تصدّقت وحرّمت صيغة واحدة، فلا تغني الثانية فيها عن الأولى، وتغني الأولى مع القرينة، ولو قال: جعلته وقفاً أو صدقة مؤبّدة محرّمة كفى»[6]. وربما يُتوقّف عند قوله في تعريفه: إنّ ثمرة الوقف عنده هي تحبيس الأصل، وليست عينه أو جزء ماهيّته. غير أنّه يبدو لي أنّ هذا التدقيق حرفيّ، لا يمكن الرهان عليه؛ لاستفادة موقفٍ فقهيّ مختلفٍ من الوقف أو تعريفه.

وعلى أيّ حال المشترك بين هذه الموارد جميعاً عنصران أساسيّان، هما:

**١ـ التحبيس**: وهو سمة تلحق بالعين الموقوفة، وتمنع من التصرّف فيها تصرّف المالك، أو حتّى تصرّف الموقوف عليه تصرّف المالك في ملكه، ببيعٍ أو غيره من التصرّفات الناقلة. ولأجل هذا نجد أنّ الأصل في العين الموقوفة هو المنع من بيعها. ويعمل بخلاف الأصل في موارد محدّدة، نصّ الفقهاء عليها، واختلفوا في عددها.

**٢ـ الإطلاق**: أو التسبيل، أي جعلها في سبيل الله. وهو سمةٌ تلحق بالمنفعة، أي جعل المنفعة في سبيل الله للجهة الموقوف عليها، كائنةً ما كانت. فوقف المسجد يعني جعل منفعته أي «الصلاة فيه» مطلقة لِمَنْ يريد الصلاة فيه، والأمر عينه يُقال في سائر الموقوفات. وفي مقام المقارنة بين الإطلاق والتسبيل ثمّة مَنْ رجّح الأخيرة على الأولى؛ لأنّها تتضمّن معنى جعله في سبيل الله، بخلاف كلمة إطلاق[٧]. ويبدو أنّ استخدام كلمة إطلاق سببه كونها المعنى المقابل للتحبيس الذي يتعلّق بالأصل. ويستحقّ هذا النقاش الحسم في محلٍّ آخر؛ لأنّ كلمة إطلاق ربما تكون مقصودةً، ولعلّ الهدف منها الإشارة إلى عدم اشتراط الوقف بنيّة القربة، كما في الوقف الذرّيّ، وربما غيره، وبالتالي أراد من استخدم كلمة إطلاق تضمين تعريفه بعض شروط الوقف وأحكامه. وأخيراً ألفت إلى أنّ البحث عن التعريف تترتَّب عليه آثارٌ بحثيّة، سوف أعود إليها لاحقاً في هذه الدراسة، بعد معالجة قضيّة «وقف الوقت».

## تعريف «وقف الوقت»

«وقف الوقت» مصطلحٌ وُضع قيد التداول بشكلٍ رسميّ أواخر القرن الماضي، وذلك مع إطلاق الأمانة العامّة للأوقاف مبادرتها في هذا المجال. وتعرِّف الجهة صاحبة المشروع هذا المفهوم بالقول: «وقف الوقت هو المسمّى الفلسفي والإعلامي لمشروعٍ وقفيّ يسعى لرعاية العمل التطوُّعي الكويتي، ودعم آلياته التشغيلية والتثقيفية، والذي حاولنا من خلال اسمه اختزال فكرة وفلسفة الدور الوقفي المتجدّد، القائم على استهداف مساحات جديدة فى العمل المجتمعي التنموي، ومحاولة الاستجابة لاحتياجاته المتطوّرة. ويأتي القطاع التطوعي كأحد أهمّ الأولويات التي استهدفها الدور الوقفي الجديد»[٨]. وبعد هذا التاريخ بدأ استخدام هذا المصطلح في الدراسات الفقهية للبحث عنه. وقد قدّم عددٌ قليل حتّى الآن من الباحثين في الفقه الإسلاميّ رؤاهم لهذا المفهوم، وبحثوا في مدى انسجامه مع معايير الفقه الإسلاميّ عموماً، والوقف وقواعده على وجه الخصوص. ولجدّة هذا المفهوم نحاول استجلاء تعريفه الفقهيّ عند مَنْ عالجه من الناحية الفقهيّة. وسوف أكتفي بعرض تعريفين له:

**أوّلهما**: للباحث حسن محمد الرفاعي، الذي يقول في تعريف هذا النموذج

الوقفيّ: «حبسٌ مؤقَّت لجهد الإنسان اليدويّ أو العقليّ، المؤدّي إلى إيجاد منفعةٍ شرعيّة، والذي يظهر بشكلٍ انفراديّ أو من خلال مشروع، على جهات البرّ»(٩).

**أمّا** عبد الله السدحان فإنّه يقارب قضيّة وقف الوقت من باب وقف المنافع، حيث يقول: «وفي منتدى قضايا الوقف الفقهيّة الثالث... قرَّر المشاركون... أنّه يجوز أن يكون وقف المنافع والحقوق على سبيل التأبيد والتأقيت... وكذلك جواز وقف منافع الأشخاص، وهي ما يقدِّمونه من أوقاتهم في وجوه الخير، مثل: خبرات الأطبّاء والمهندسين والمعلّمين والمفكّرين»(١٠).

ولم يتعرّض فقهاء الإماميّة لهذا الموضوع في أبحاثهم الفقهيّة، بالنظر إلى جدّة الموضوع وحداثته، وربما بالنظر إلى وضوح عدم انطباق عنوان الوقف عليه عندهم. ولكنّ البحث العلميّ يقتضي خوض هذه التجربة؛ للحكم لها أو عليها، بحَسَب مقاييس الفقه الإماميّ. وينحلّ السؤال عن الموقف الفقهيّ من «وقف الوقت» إلى أسئلة عدّة، هي:

١ـ هل ينطبق عليه مفهوم الوقف بحَسَب ما له من المعنى الاصطلاحيّ؟

٢ـ ما هي نظائر وقف الوقت وأشباهه في الشريعة؟

٢ـ هل يمكن الاستعاضة عن عنوان الوقف بعناوين أخرى تؤدّي النتيجة ذاتها؟

٣ـ ما هو حكم هذا المفهوم بغضّ النظر عن اسمه المستحدث محلّ البحث؟

٤ـ ما هي الآثار والنتائج المتوقّعة لهذا العمل، على تقدير تشجيع الشريعة على ممارسته؟

وقد تقتضي المعالجة العلمية الكاملة تفريع أسئلة من كلّ سؤالٍ من الأسئلة المتقدِّمة.

## إشكاليّة انطباق العنوان

قد يبدو البحث عن انطباق عنوان الوقف على «وقف الوقت» بحثاً لفظيّاً لا فائدة تُرتَجى منه، حيث إنّ المهمّ هو البحث عن الحكم، وليس البحث عن الاسم. وتزداد وجاهة هذا التشكيك في الجدوى عندما ننظر إلى كلام بعض الفقهاء على التعريفات والمفاهيم عموماً، وعلى الوقف على وجه الخصوص؛ وذلك أنّ عدداً من

الفقهاء والأصوليّين يؤكّدون في أبحاثهم المفاهيميّة على أنّ التعريفات الحقيقيّة لا يعلمها إلاّ اللّه، والبحث اللفظي ليس من مهامّ الأصوليّ، وما التعريفات سوى تعريفات لفظيّة، لا ينبغي أن تترتّب عليها آثار واقعيّة علميّة[11]. وقد تكرّر مثل هذا التقليل من أهمِّية البحث التعريفيّ أثناء البحث في تعريف الوقف من عددٍ من الفقهاء، منهم: الشهيد الثاني، حيث يقول: «(وهو تحبيس الأصل)، أي جعله على حالة لا يجوز التصرف فيه شرعاً على وجه ناقل له عن الملك، إلاّ ما استثني، (وإطلاق المنفعة). وهذا ليس تعريفاً، بل ذكر شيءٍ من خصائصه، أو تعريف لفظي، موافقة للحديث الوارد عنه ﷺ: حبِّس الأصل، وسبِّل الثمرة، وإلاّ لانتقض بالسكنى وأختَيْها والحبس، وهي خارجةٌ عن حقيقته...»[12]. ويقول الشيخ النجفي في الجواهر: «وعلى كلّ حال فقد ذكرنا غير مرّة أن المقصود من أمثال هذه التعاريف التمييز في الجملة، فلا ينبغي نقض تعريف المصنف بالسكنى وأختيها، والحبس، وتعريف الدروس بنذر الصدقة والوصية، ولا الجواب عن الأول بإرادة الحبس على الدوام...»[13]. إذن حاصل هذا الكلام عدم صحّة الاعتراض على التعريف بالسكنى والرقبى والعمرى، وهي أشكال تشبه الوقف، ولكن لا ينطبق عليه مفهومها؛ وذلك لأنّ هذه الصيغ الثلاثة ليس فيها تحبيس دائمٌ للعين، بل فيها تسبيلٌ للمنفعة إلى مدّةٍ في السكنى، وإلى أن يموت المالك في الرقبى، وما دام عمر الساكنين في العمرى.

هذا، ولكنّ البحث عن التعريف لا يكون دائماً غيرَ ذي جدوى. ففي التعريفات الفقهيّة تترتّب فوائد على التعريف، ويمكن للفقيه استنباط بعض الآراء والأحكام الفقهيّة من التعريف. فعندما يعرَّف الصوم مثلاً بأنّه الإمساك عن كذا وكذا فهذا يعني أنّ هذه الأشياء المذكورة من المفطِّرات. وشرط هذه الاستفادة أن يكون التعريف في مقام بيان المفهوم، مع كونه في مقام البيان من جهة الأحكام والشروط، أو حصر المفهوم بالتعريف المذكور، مع اشتراط أن يكون التعريف صادراً عن جهةٍ لها حقّ التشريع، أو مستنداً إلى جهةٍ لها مثل هذا الحقّ.

وهنا يجب البحث عن المستند الذي استند إليه الفقهاء في تعريف الوقف بهذه الصيغة. يكشف تتبُّع كلمات الفقهاء المسلمين، سنّة وشيعة، أنّهم استوحوا هذا التعريف من الحديث النبويّ المتقدِّم. ولهذا تبدو العودة إلى هذا الحديث النبويّ مفيدةً

في هذا النقاش.

وقد استفاد الفقهاء من الحديث أمرين:

أ ـ اشتراط أن يكون الموقوف عيناً.

ب ـ اشتراط التحبيس الدائم.

وممَّنْ فهم هذا المعنى الأخير من الحديث الشيخ الطوسي، حيث يستدلّ على لزوم الوقف وعدم جواز الرجوع فيه بأمور عدّة، هي: الإجماع، والحديث المرويّ عن رسول الله‘، وأخيراً بعدم نقل مثل هذا عن أحدٍ من الواقفين أو ورثتهم[١٤]. والحكم بتأبيد الوقف من الأمور المشهورة بين فقهاء المسلمين، حتّى قلّ مَنْ جوّز التراجع عن الوقف وإنهاءه من قبل الواقف. وانقسم الفقهاء إلى قسمين؛ فمنهم مَنْ حكم بخروج العين الموقوفة عن ملك الواقف؛ ومنهم مَنْ أبقاها في ملكه، ولكنْ مع حَجْر البيع عليه. وبناءً على هذه الملاحظة الأخيرة يبدو أنّ استدلال الشيخ الطوسي بعدم إنهاء أحدٍ من ورثة الواقفين شيءٌ آخر، فقد يكون ترك العين الموقوفة على حالها ناجماً عن أمور عدّة هي:

أ ـ الخروج عن ملك الواقف. والنتيجة المنطقيّة لهذا الاحتمال هي عدم الاسترجاع، حيث لا تنتقل من الواقف إلى ورثته بالموت؛ بسبب خروجها المسبق، وذلك كما لو وهب عيناً لأحدٍ.

ب ـ استناد ذلك إلى علوّ همّة الورثة، وعدم رغبتهم في استعادة ما وقفه مورِّثهم.

ج ـ استناد ذلك إلى نيّة الواقف دوام الوقف وتأبيده، لا من باب كون هذه السمة من مقوِّمات الوقف؛ بل من باب رجاء عدم انقطاع الثواب عنه بالموت، وانتقال التركة ملكاً طلقاً إلى الورثة.

ثمّ إنّه لا بُدَّ من الالتفات إلى أنّ النبيّ‘ لم يكن بصدد تعريف الوقف حتّى تُبنى بعض الأحكام أو تُستنتج من التعريف. وبالرجوع إلى سياق الحديث، ومناسبة صدوره، نجد أنّ النبيّ‘ يقترح على السائل خياراً لفعل الخير مع بقاء العين على ملكه، ليترتّب على ملكيّتها الثواب. وشتّان بين ما نحن فيه وبين بعض الأخبار المنسوبة إلى النبيّ‘ في موارد أخرى، كما في «الحجّ عرفة»؛ إذ يمكن أن نستفيد منه كون الوقوف بعرفة ركناً في الحج، لا يصحّ الحجّ من دونه. والأمر عينه فيما لو

قال: «الطواف بالبيت صلاة»، ففي مثل هذه الحالة يمكن استفادة تعميم شروط الصلاة إلى الطواف. وهذا كلُّه بخلاف ما نحن فيه.

ومهما يكن من أمرٍ فقد استند بعض الباحثين المعاصرين إلى بعض الملاحظات المتقدِّمة لإخراج وقف الوقت من دائرة الوقف؛ بالنظر إلى عدم انطباق التعريف عليها. ومن هؤلاء: الباحث حسن الرفاعي، فإنّه بعد نقله عن أبي حنيفة قوله في تعريف الوقف: «حبْسُ العين على حُكْمِ مُلْكِ الواقِفِ والتصدُّقِ بالمنفعة»[15] قال: «هل يندرج وقف العامل لقسمٍ من عمله في وقت محدَّد ضمن هذا التعريف؟ الجواب: لا؛ لأنّ هذا التعريف تحدّث عن وقف منفعة العين المملوكة، كقطعة الأرض التي يملكها الإنسان، والتي لها منفعة، أمّا العمل الذي يقوم به الإنسان فليس منفعة تملك له حتى يوقف قسماً منها في وقتٍ محدَّد؛ لأن الإنسان الحرّ لا يملك رقبته، وبناءً عليه فإنّ المسألة موضوع الدراسة لا تندرج ضمن تعريف الحنفيّة»[16]. وربما يحسن الانتقال من البحث في التعريف، وشموله لوقف الوقت أو عدم شموله، إلى البحث في الشرطين المذكورين في الوقف، أي كونه عيناً، وكونه على نحو التأبيد.

## اشتراط العينيّة في الوقف

ذكر عددٌ من الفقهاء في تعريف الوقف ـ كما تقدّم ـ كلمة العين، ونصّوا في شروط الوقف وأطرافه على هذا الأمر. وهذه نماذج من أقوالهم، أنقلها من مراحل زمنية متفرّقة:

**١ـ الشيخ الطوسي**: يذكر الشيخ الطوسي في سياق تفاصيل كتاب الوقف: «يجوز وقف الأرض، والعقار، والدور، والرقيق، والسلاح، وكل شيء يبقى بقاء متصلاً ويمكن الانتفاع به. وبه قال الشافعي. وقال أبو يوسف: لا يجوز إلاّ في الأراضي، والدور، والكراع، والسلاح، والغلمان تبعاً للضيعة الموقوفة، فأما على الانفراد فلا. دليلنا: عموم الأخبار في جواز الوقوف من قولهم عليهم السلام: «الوقف على حسب ما يشرط الواقف»، وذلك على عمومه، فمَنْ خصصه فعليه الدلالة. وأيضاً رُوي أن أم معقل جاءت إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله، إن أبا معقل جعل ناضحته في سبيل الله، وإني أريد الحجّ أفأركبه؟ فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: اركبيه؛ فإنّ الحج والعمرة من سبيل

الله»[17]. ويذكر في المبسوط عبارةً شبيهة إلى حدٍّ بعيدٍ بعبارة الخلاف[18].

٢ـ **القاضي ابن البرّاج**: يذكر ابن البرّاج مطلع البحث في الوقف بعض شروطه، ويقول: «وليس يجوز الوقف إلاّ في ما يحصل به الانتفاع على الاستمرار وعينه قائمة، أو في ما يكون له أصل ثابتٌ وإنْ لم يستمرّ الانتفاع به، إلاّ في أوقات مخصوصة»[19].

٣ـ **العلاّمة الحلّي**: يقول العلاّمة في مقام بيان شروط الموقوف: «أن يكون عيناً مملوكة يُنتفع بها مع بقائها، ويصحّ إقباضها، فلا يصحّ وقف ما ليس بعينٍ، كالدَّيْن، حالاً كان أو مؤجَّلاً...»[20]. ومن الواضح أنّ العلاّمة يصرِّح بوجوب كون الموقوف عيناً، ولكنّه يفسّر مراده، ويوضِّح أنّ المراد من هذا القيد المنع عن وقف الدَّيْن.

وأسمح لنفسي بالاكتفاء بهذا المقدار من الاستشهاد بنصوص الفقهاء. وعلى الرغم من نصّ بعضهم على اشتراط كون الموقوف عيناً، فإنّ ثمّة احتمالاً في تفسير كلمات الفقهاء يقضي بحملها على المنع من وقف الدَّيْن. والاعتراض الأهمّ في نظري على كلمات الفقهاء، إنْ فُهم منها اشتراط هذا الشرط في الوقف، هو أن لا دليل يمكن الركون إليه سوى التحليل؛ فثمّة مَنْ استدلّ من الفقهاء بقول رسول اللهﷺ المتقدِّم. ولكنْ أشَرْنا آنفاً إلى أنّه ليس وارداً في مقام البيان من هذه الجهة، وإنّما المقصود منه إرشاد هذا الرجل إلى طريقةٍ لإنفاق المال في سبيل الله دون أن يخرج من ملكه. ويؤيِّد هذا المعنى التعبير عن الوقف بأنّه صدقةٌ جارية. ومن هنا ينبغي ملاحظة هذا التعبير، على الرغم من رمزيّته، عند البحث في خروج العين الموقوفة عن ملك الواقف أو عدم خروجها.

### اشتراط التأبيد

يرى أكثر فقهاء الإماميّة أنّ التأبيد من شروط الوقف. ولأجل هذا يحكمون ببطلان الوقف إذا علّقه على زمنٍ أو حتّى لو وقف على جهةٍ تنقرض، كما لو وقف على أبنائه مثلاً دون أن يدخل فيهم غيرهم ممَّنْ يبقى ولا يطاله الفناء، مثل: الوقف على فقراء المسلمين أو الوقف على المسجد. ويكشف تتبُّع كلمات الفقهاء عن أنّ أكثرهم يرى التلازم بين الوقف والتأبيد، ولذا ميّز بين الوقف وبين التحبيس أو

الحبس بتأبيد الأوّل وتوقيت الثاني بأجلٍ[٢١]. ويحتمل في بعض عبارات الفقهاء خلال تعبيرهم عن هذا الشرط أنّ المقصود من البطلان هو عدم خروج العين الموقوفة عن ملك المالك، وعودتها إلى ورثته بعد وفاته[٢٢].

وأهمُّ الأدلّة التي قد يُستدلّ بها على التأبيد في الوقف هي:

أ. الحديث النبوي الذي تكرَّرت الإشارة إليه أكثر من مرّةٍ، وهو قولهﷺ: «حبِّس الأصل، وسبِّل الثمرة»، وورد المعنى نفسه بعبارةٍ أخرى: «إنْ شئتَ حبَّست أصلها، وتصدَّقت بها». وقد وجِّه الاستدلال بهذين النصّين بأنّ التحبيس ظاهرٌ في الدوام[٢٣]. غير أنّه تقدَّم أيضاً أنّ دلالة هذا الحديث النبويّ على التأبيد محلّ كلام.

ب ـ إنّ التأبيد جزءٌ من معنى الوقف، ولازمٌ له، ولازم الشيء لا ينفكّ عنه. وقد أشار إلى هذا المعنى السيد اليزدي. ولكنّه ردّه بقوله: «وهو أيضاً كما ترى، فالعمدة الإجماع إنْ تمّ»[٢٤].

ج ـ إنّ التأبيد يُستفاد من وثائق الوقف التي نُقلت نصوصها في الكتب الفقهيّة والحديثية، وفيها إشاراتٌ صريحة إلى توقيت الوقف بـ «إلى أن يرث الله الأرض ومَنْ عليها». وهذه الوثائق أيضاً لا تدلّ على التلازم بين الوقف والتأبيد، فأقصى ما يُستفاد منها جواز التأبيد وتوقيته بوراثة الله الأرض. وهذا لا يعني بأيّ وجهٍ وجوب تأبيد كلّ وقفٍ.

د ـ الوقف صدقةٌ، وفي بعض الحالات توصف بالجريان، والصدقة لا يجوز الرجوع فيها، وقد ورد في بعض الأخبار تمييز الصدقة بعدم جواز الرجوع. ويبدو أنّ هذا الوجه أيضاً لا يكفي للدلالة على التأبيد؛ لأنّه عندما يعطى الواقف صلاحية التصرّف في إنشاء الوقف، ويُقال في الوقوف: إنّها على ما يقفها أهلها، فهذا يعني القدرة على توقيت هذه الصدقة بوقتٍ. وأمّا دعوى أنّ الوقف ينقلب تحبيساً فغير واضحة؛ لأنّ مفهومي الوقف والتحبيس ليسا مفهومين شرعيين بالمعنى القانونيّ، حتّى تُبنى عليهما الأحكام، وإنما دخلا في دائرة الاصطلاح على ألسنة الفقهاء.

هـ ـ الأخبار: ثمّة أخبارٌ يمكن الاستدلال بها على عدم جواز الرجوع في الوقف. وأكتفي بذكر نماذج منها:

ـ عن أبي جعفرﷺ أنّه قال، في الرجل يتصدّق على ولده وقد أدركوا: «إذا لم

يقبضوا حتّى يموت فهو ميراثٌ، فإنْ تصدّق على مَنْ لم يدرك فهو جائزٌ؛ لأنّ والده هو الذي يلي أمره...»[25]. والصدقة في هذه الرواية، بناءً على احتمال الوقف منها، تدلّ على اللزوم والتأبيد بالقبض، ولكنّها لا تدلّ على عدم جواز الوقف مؤقّتاً. والحكم بجواز الوقف في حالة الوقف على مَنْ لم يدرك يدلّ على العكس، أو لا يكون له صلةٌ بما نحن فيه؛ لأنّها تنظر إلى عدم قدرة القاصر على القبض، وعدم ترتيب جميع آثار القبض على قبض الوليّ الواقف. ومثلها في الدلالة على لزوم الوقف روايات أخرى أوردها صاحب الوسائل في هذا الباب[26]. وفي بعضها تقييد الحكم بعدم الرجوع بما إذا تصدَّق ابتغاء وجه الله[27].

ـ عن الإمام أبي الحسن الثالث(ع) يقول في جواب مَنْ يسأله: إنّي وقفت أرضاً على ولدي، وفي حجٍّ ووجوه برٍّ، ولك فيه حقٌّ بعدي، أو لِمَنْ بعدك، وقد أزلتها عن ذلك المجرى؟ فقال(ع): أنت في حلٍّ، وموسّعٌ لك. وعلى الرغم من أنّ صاحب الوسائل يذكر هذه الرواية في باب عنوانه «إنّ شرط لزوم الوقف قبض الموقوف عليه أو وليّه...»، فإنّها تدلّ على جواز التغيير عن الجهة التي وقف عليها. ولذلك نرى أنّ الشيخ الحُرّ أوّلها بما كان قبل القبض، أو بأن يكون المراد من الوقف الوصية[28]. هذا، ولا بُدَّ من الالتفات إلى أنّ المسؤول عنه هنا هو تغيير جهة الوقف، وليس الرجوع فيه، وبالتالي لا تدلّ بوضوح على جواز الرجوع.

ـ أخيراً ثمّة مجموعة من الأخبار تشترك في تشبيه استعادة الصدقة بالذي يعود في قيئه. ومن ذلك: ما ورد عن النبيّ(ص): «إنّما مثل الذي يتصدّق بالصدقة ثمّ يعود فيها مثل الذي يقيء ثمّ يعود في قيئه»[29]. والملاحَظ على هذه الأحاديث أمران: **أوّلهما**: الأسلوب الأخلاقي المستخدم في التعبير، فإنّ استعادة القَيْء أمرٌ قبيح، ولكن لا أدري إذا كان يمكن الحكم بحرمته؛ **ثانيهما**: إنّ الكلام ليس في استعادة ما وقفه وتصدّق به على نحو التأبيد، بل عقد الوقف من الأوّل موقّتاً بوقت.

بناءً على ما تقدّم كلّه يمكن القول: إنّ التأبيد في الوقف ليس شرطاً لازماً للوقف بحسب طبيعته، بل هو خيارٌ يختاره الواقف، فإذا اختاره ينطبق عليه العنوان العامّ الذي ورد في عددٍ من الأحاديث والأخبار الفقهيّة، وهو «الوقوف على حَسَب ما يوقفها أهلها».

## ختامٌ في وقف الوقت

لا يخفى أنّ البحث في مشروعيّة وقف الوقت ليس بحثاً في الجواز في مقابل الحرمة، وذلك أنّه في جواز بل وفي استحباب أن يتبرّع الإنسان بمقدار من وقته لعمل الخير والخدمة الاجتماعيّة العامّة. وسوف أعالج هذا الأمر لاحقاً. ولكنْ لا يصحّ افتراض أنّ البحث هنا بحثٌ لفظيٌّ لا تترتَّب عليه جدوى علمية أو عملية؛ وذلك لأنّ البحث في الواقع هو بحث عن مدى وجوب التزام مَنْ وقف وقته بمقتضيات هذا الوقف. وبعبارةٍ أخرى: البحث في صحّة الوقف، وترتُّب الآثار الشرعيّة عليه، ومنها: الإلزام.

وفي مقابل هذا الكلام يمكن القول: إنّ الإلزام على الرغم من أهمّيته ودوره في تحقيق الالتزام، ولكنْ يمكن تحقيق هذه الغاية من خلال وسائط أخرى، كالنذر والعهد واليمين وغيرها من الأساليب المقرّة شرعاً. ومثل هذا مطروحٌ في موارد أخرى في المعاملات الشرعيّة. فالبيع عقدٌ له ماهيّة محدّدة وأحكام خاصّة، وفي بعض الحالات قد يُستعاض عنه بعقدٍ آخر يحقّق أهدافه ويوصل إلى نتائجه تقريباً، ولو على نحو الإجمال. ولكنْ على الرغم من إمكان هذا، وتحقيق الغايات المرجوّة من الوقف بوسائط أخرى، إلاّ أنّ الوسائط الأخرى لا تترتَّب عليها جميع الآثار والنتائج بحَسَب المطروح في الفقه؛ ومن جهةٍ ثانية إنّ المصطلحات لها رمزيّتها الخاصّة التي تضفي على مضمون العقد أو الواقعة القانونية قداسةً خاصّة. والوقف مصطلح تحوّل عبر السنين إلى مفهوم دينيٍّ، له دلالاته الرمزيّة، التي لا تتحقّق بالنذر ومشابهاته. ويضطرّنا البحث إلى التساؤل عن مشابهات وقف الوقت في التراث الإسلاميّ في دائرة الفقه أو خارجها؟

## نظائر وقف الوقت في الفقه الإسلامي

قد يكشف تصفُّح الفقه أو المصادر الفقهيّة النصّية عن أمورٍ مشابهة لوقف الوقت في التراث الإسلاميّ الفقهيّ وغيره:

١ـ ورد في القرآن الكريم على لسان السيدة مريم عليها السلام قوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ❖ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ❖ فَتَقَبَّلَهَا**

رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتاً حَسَناً وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقاً قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران: ٣٥ ـ ٣٧). وقد قال المفسّرون في هذه الآية، وتوقّفوا عندها. وحاصل تفسير الآية هو أنّ امرأة عمران نذرت الولد الذي في رحمها للخدمة في المعبد.

والملفت أنّ بعض الفقهاء لم يَرَ عدم إمكان الاستفادة من الآية على صعيد التشريع، بل استفاد منها صحّة النذر، دون أن يعلّق على شيء[٣٠]. وثمّة مَنْ يلفت في حديثه عن هذه الآية بأنّ وقف الحرّ غير جائز في الشريعة بالنظر إلى حرّيته. وهو صحيح، ولكن لا يجري هذا الاعتراض في وقف الوقت؛ لأنّ الإنسان لا يوقف نفسه، بل يوقف منفعته، المعبَّر عنها بالوقت، والإنسان مسلَّط على وقته ومنافعه، على الرغم من عدم صحّة الحديث عن ملكيّته لنفسه أو حتّى منفعته.

**٢ـ وقف العبيد**: يبدو من تتبُّع كلمات الفقهاء أنّهم يفتون بصحّة وقف العبيد، ويستثنون من ذلك حالات خاصّة، كما لو كانت الأمة أمّ ولدٍ، أو كان العبد مشتركاً بين مالكين أو أكثر. وعلى أيّ حال بناءً على أنّ العبد يملك كما تُملك سائر الأموال فشروط الوقف متوفِّرة فيه. وبالتدقيق في وقف العبيد يتبيَّن أنّ وقفهم هو أقرب ما يكون إلى وقف الوقت، فإنّ العبد لا يُستفاد إلاّ من وقته الذي يصرفه في تقديم الخدمات للموقوف عليهم. وأمّا بناءً على أنّه لا يُملك على نحو تملّك سائر الأموال فوجه الشبه يصير أوضح.

**٣ـ الواجبات المجّانية**: يعالج الفقهاء مسألة تحت عنوان: «أخذ الأجرة على الواجبات»، وهي مجموعة من الأعمال الواجبة التي تلزم الشريعة المكلَّفين بها؛ وبعضها أعمالٌ عباديّة فرديّة، يجب على الإنسان أن يؤدّيها لنفسه، ولا يستفيد منها غيره؛ ولكنّ بعضها يدخل في دائرة الأعمال التي يجب على المكلَّف أداؤها من باب وجوبها الكفائي؛ وبعض هذه الأعمال صناعاتٌ تحتاج إليها الأمّة في حياتها الاجتماعيّة. ويختلف الفقهاء بين مَنْ يرى حرمة أخذ الأجرة على الواجبات؛ ومَنْ يرى جواز أخذ الأجرة عليها إذا كانت واجبات توصُّلية لا يشترط فيها قصد القربة. وبناء على الحرمة والوجوب الكفائي نرى أنّ الشريعة تدعو إلى بذل شيءٍ من الوقت في

خدمة الناس، وهذا أشبه ما يكون بالوقف الواجب. وهذه الأعمال التي تدخل في دائرة البحث الفقهيّ كثيرةٌ، منها: الطبابة، وغيرها ممّا يشبهها من الصنائع التي لا تستغني عنها أمّةٌ من الأمم في حياتها الاجتماعيّة.

ربما لا حاجة إلى توضيح أنّ المراد من هذه الأمثلة تقريب فكرة وقف الوقت إلى الأذهان، وإثبات أنّها ليست غريبةً بالكامل عن مذاق الشريعة وروحيّتها. ولا يقصد منها ترتيب حكم على التشابه بين هذه الأمثلة وبين المفهوم المبحوث عنه في هذه الدراسة.

## أهمّية العمل التطوُّعي في الإسلام

### التطوُّع في القرآن الكريم

تزخر النصوص الإسلامية بالحثّ على التطوُّع وفعل الخير، مهما كان هذا الفعل ضئيلاً. والنصوص الداعية إلى مثل هذا العمل كثيرة، يمكن تصنيفها إلى: الآيات القرآنيّة؛ والأحاديث والروايات؛ وفعل النبيّ والأئمّة المعصومين. وقد وردت مادّة طوع في القرآن الكريم في موارد عدّة، أشدّها صلة بمحل بحثنا ثلاثة، وهي:

١ـ قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ١٥٨).

٢ـ قوله تعالى: ﴿**أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ**﴾ (البقرة: ١٨٤).

٣ـ قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ (التوبة: ٧٩).

والمعنى الذي تدلّ عليه المادّة في أصلها هو الطاعة والانقياد. ولها اشتقاقات عدّة، ومن اشتقاقاتها تطوّع بالأمر أي فعله دون إلزام من جهةٍ خارجة. ومن سياق الآيات يُستفاد أنّ الشريعة قد تدخّلت وألزمت المكلّف بأداء بعض الواجبات، وندبت المكلّف إلى التطوّع، أي تكلّف الاستطاعة والتبرّع، بما زاد عن الواجب. ويصدق هذا المعنى في الموارد الثلاثة المتقدِّمة. فالسعي بين الصفا والمروة من مناسك الحجّ،

وللمكلّف أن يزيد ما شاء. وقضاء الصوم للمريض يوم بدل يوم، ومَنْ شاء زاد. والزكاة صدقة واجبة، وقد كان بين المؤمنين في صدر الإسلام مَنْ لا تجب عليه الزكاة، فيبذل ما أتيح له في سبيل الله، حتّى لو كان قليلاً، فكان يتعرَّض لسخرية المنافقين؛ لأجل تطوّعه بما لم يكلّفه الله به.

## التطوُّع في الحديث

وكما ورد مفهوم التطوُّع في القرآن الكريم، كذلك ورد في السنّة الشريفة، في عددٍ من الأحاديث، يصعب حصرها في مثل هذه العجالة. ونكتفي بنقل بضعة أحاديث؛ للتبرّك بها والتأسّي بقائلها. ومن ذلك: ما ورد عن رسول اللهﷺ:

١ـ «وجعل لِمَنْ تطوّع فيه (شهر رمضان) بخصلةٍ من خصال الخير والبرّ كأجر مَنْ أدّى فريضةً من فرائض الله تعالى»[٣١].

٢ـ وعلى هذا الحديث يُقاس ما سواه من الأخبار القولية التي نُقلت عن النبيّﷺ وعن الأئمّة عليهم السلام. كما يُقاس عليها ما نُقل عنهم من أعمالٍ أتَوْا بها تطوُّعاً، سواء كان ذلك في العبادات المندوبة أو في ما يمكن عدّه من الخدمة العامّة. ومن المناسب الإشارة إلى الخبر المشهور، الذي يُقال: إنّه لا أصل له، وهو ما رواه المحبّ الطبري أيضاً: «إنّه ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان في سفرٍ، وأمر أصحابه بإصلاح شاةٍ، فقال رجل: يا رسول الله، عليَّ ذبحها، وقال آخر: يا رسول الله، عليَّ سلخها، وقال آخر: يا رسول الله، عليَّ طبخها، فقال رسول اللهﷺ: «عليَّ جمع الحطب»، فقالوا: يا رسول الله، نكفيك العمل، فقال: «فقد علمت أنّكم تكفوني، ولكنْ أكره أن أتميَّز عليكم، فإنّ الله يكره من عبده أن يراه متميِّزاً بين أصحابه»[٣٢]. ومهما يكن من أمر هذا الحديث وصحّته فإنّه ينسجم مع أخلاقه وسيرته.

بقي أن نشير إلى أنّ الآيات المتقدِّمة تفيد أنّ الله يعتني بالعمل التطوّعي كعنايته بأداء الفرائض. وممّا يدلّ على ذلك تصدّيه عزَّ وجلَّ للدفاع عن المتطوّعين بالصدقات، وتبشيره بأنّه شاكرٌ عليمٌ بفعل المتطوِّعين، وإنباؤه بأنّ التطوُّع خيرٌ. وإذا فهمنا في صفة «خير» الواردة في الآية صيغة التفضيل تكون للآية دلالة على مزيد فضلٍ للعمل التطوُّعي على الواجب. ويحتاج الأمر إلى مزيدٍ من التأمُّل والتدقيق. ولكنّ شرط

حسن التطوُّع أن لا يضرّ بالفرائض.

## مفاهيم التطوُّع في الفقه الإسلاميّ

فتح الفقه الإسلامي، تَبَعاً للتوصيات الشرعيّة، أبواباً عدّة، وأخذت الأعمال التي ندب الإسلام إلى التطوُّع فيها عناوين مختلفة؛ بعضها في باب العبادات؛ وبعضها الآخر خارج هذه الدائرة. ويُعرف التطوّع في العبادات بالنافلة أو التطوّع أحياناً، فيقال: صوم النافلة أو صلاة النافلة، ويُقال: صوم التطوّع. ولما كان غرضنا البحث في التطوّع في مجال الخدمة العامّة فإنّنا سوف نطوي كَشْحاً عن هذا النوع من التطوّع، وننتقل إلى ما يمكن تصنيفه بالخدمة العامّة. والمفاهيم التي تندرج تحت عنوان التطوّع في الفقه والفكر الإسلاميّ كثيرةٌ، منها:

**١ـ قضاء حوائج الناس**: السعي في قضاء الحوائج بابٌ واسعٌ، يدخل فيه كلّ ما كان حاجة للآخرين، سواء كان حاجةً ماديّة أو معنويّة. وقد وردت أحاديث كثيرةٌ تحثّ على قضاء الحوائج المشروعة مهما كانت.

ومن هذا الباب: ما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «مَنْ قضى حاجةً لأخيه كنتُ واقفاً عند ميزانه، فإنْ رجح وإلاّ شفعتُ له»[٣٣]. ومن الأخبار الجامعة في هذا المجال: ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «احرصوا على قضاء حوائج المؤمنين، وإدخال السرور عليهم، ودفع المكروه عنهم، فإنّه ليس شيءٌ من الأعمال عند الله بعد الفرائض أفضل من إدخال السرور على المؤمن»[٣٤].

**٢ـ الصدقة**: عنوان الصدقة من العناوين التي وردت في القرآن الكريم بمعنييها: الواجب منها؛ والتطوّعي (المستحبّ). ويمكن دعوى تواتر الحثّ عليها في الأحاديث الشريفة. ولوضوح هذا الأمر لا نرى ضرورةً للاستشهاد ببعض هذه الأحاديث؛ حيث يمكن لِمَنْ أراد الرجوع إلى كتب الحديث والفقه. وتتّسع دائرة الصدقة لتشمل كثيراً من الأفعال التي لا قيمة اقتصاديّة لها؛ إذ ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله في رواية أبي ذرّ: تبسّمك في وجه أخيك لك صدقة، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة، وإرشادك الرجل في أرض الضلال لك صدقة، وبصرك للرجل الرديّ البصر لك صدقة، وإماطتك الحجر والشوك والعظم عن الطريق لك صدقة، وإفراغك من دلوك في دلو أخيك لك

صدقة»[٣٥].

**٣ـ النصح والمشورة**: من المفاهيم التي أقرَّتها الشريعة في مجال الخدمة الاجتماعيّة باب النصح والمشورة. ويتحوَّل النصح إلى مفهومٍ فقهيٍّ يبحث في الفقه الإسلاميّ تحت عنوان: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وهو يتدرّج في مراتب الطلب إلى أن يصل إلى حدّ الوجوب، تَبَعاً للمأمور به والمنهيّ عنه.

## التربية على التطوُّع في الإسلام

وعلى الرغم من وجود تكاليف تدعو الشريعة الإسلاميّة إليها على نحو الوجوب، غير أنّ أحد الأهداف التربويّة التي تتوخّاها الشريعة من المكلَّفين هو تربيتهم على أداء هذه الواجبات كما تؤتى المستحبّات والأفعال التطوّعية. وقد عملت الشريعة على تربية المسلمين على العمل التطوُّعي بطرق مختلفة. وقد نجحت هذه الأساليب، وتركت أثرها على المجتمع الإسلاميّ، وما زالت. والشاهد على هذا الأمر أنّ عدداً كبيراً من المسلمين يؤدّون واجباتهم الماليّة تحت عناوين الخمس والزكاة والكفّارات وغير ذلك دون أيّ رقابةٍ خارجيّة. ويتّضح أثر هذه التربية عندما نقارن هذا الالتزام بالتزام المجتمعات الإسلاميّة نفسها بأداء الضرائب التي تقرّها الحكومات. وثمّة مَنْ يعترض على فكرة الإلزام في الدين ويستهجنها؛ بحجّة أنّ الدين ينبغي أن يكون علاقةً طوعيّة بين العبد وربّه، لا يدخلها الإلزام والإيجاب، ولكنْ عندما نلاحظ الواجبات الدينيّة وكيفية مطالبة الشريعة بأدائها نفهم فلسفة الشريعة الإسلاميّة في الإيجاب، والروحية التي يُراد أداء التكاليف بها.

وما أسمَيْتُه التربية على روحية التطوّع، حتّى في الواجبات، نلاحظه في الأساليب التالية:

**١ـ التربية المباشرة**: أشرنا في ما تقدَّم إلى عددٍ من النصوص الدينيّة كنماذج من الآيات والروايات التي تحثّ المكلّف بشكلٍ صريحٍ وغير صريحٍ على التطوّع، وأقصد من النصوص الصريحة النصوص التي تدعو الإنسان إلى فعل الخير، كما في قوله تعالى: ﴿**فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ**﴾، أو ﴿**وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ**﴾، وغير ذلك ممّا ورد في القرآن الكريم، أو اشتملت عليه السنّة

الشريفة. وأمثلتُه كثيرةٌ؛ بعضها فيه دعوة مع بيان الثواب؛ وبعضها يدعو إلى الخير دون وعدٍ بأيّ أثرٍ. ومن النصوص غير الصريحة تلك النصوص التي تتضمَّن ما يُفهم منه الدعوة إلى الخير وفعله، كما في الجمل الخبريّة التي مفادها الإخبار عن خيريّة التطوُّع، أو فيها الثناء على فاعلي الخير.

٢. **عدم تشريع عقوبات دنيويّة**: ومن الأساليب المهمّة التي تهدف إلى تنمية الشعور الأخلاقيّ عند الإنسان أنّ الواجبات والمحرّمات في الشريعة الإسلامية أكثرها لم تنصّ الشريعة فيه على حدود أو قوانين عقابية في الدنيا، وإنما تركت الإنسان لوجدانه الأخلاقيّ ليلزمه بالفعل أو الترك. وعندما ينظر في موارد الحدود والتعزيرات نجد أنّ أكثرها ذو طابع اجتماعيٍّ **أوّلاً**، **وثانياً**: لا يحصل التدخُّل القانوني إلاّ إذا كانت المخالفة في ملأٍ من الناس، أو ثبت الجرم بالإقرار والاعتراف، كما في حالة عقوبة الزنا؛ حيث لا يثبت الحدّ إلاّ بشهادة أربعة عدول مع تفاصيل وجزئيّات يصعب إثباتها بحَسَب العادة، ما يجعل تشريع الحدّ وسيلةً للردع، أكثر ممّا هو وسيلة للعقاب بعد ارتكاب الجُرْم.

٣. **ترك تقدير التكليف للمكلَّف**: ثمّة تكاليف تسقط عن الإنسان في حالة توفُّر الأعذار المسقطة للتكليف، كما في الصوم في حالات المرض، والأمر نفسه يُقال على الصلاة العذرية، وكذلك الانتقال من الوضوء إلى التيمُّم مثلاً، وعلى هذه الأمور يُقاس ما سواها من الأعذار. ففي هذه الحالات كلّها يُترك أمر تقدير العذر للمكلَّف نفسه، لا للطبيب، ولا لغيره من الناس.

٤. **أداء الزكاة وغيرها من الواجبات الماليّة**: نصّت الشريعة الإسلامية على عدد من الواجبات المالية، أهمّها: الخمس؛ والزكاة. وعلى الرغم من إلزام المكلَّفين بأداء هذه الواجبات، ودعوتهم إلى القيام بواجباتهم المالية تجاه المجتمع الذي يعيشون فيه، غير أنّ أمر تقدير هذه الواجبات وحدودها متروكٌ إلى حدٍّ كبير للالتزام الأخلاقيّ من المكلَّف. فلا جهاز إداريّ يتولّى تقدير ما يجب على المكلَّف، وإنما تُرك المكلَّف في فسحةٍ ليقدِّر هو ما يجب عليه أداؤه، وخاصّة أن دفع الزكاة مشروطٌ بشروط تعطي المكلَّف فسحة للتهرُّب من أداء هذا المقدار أو ذاك. مثلاً: من الشروط في زكاة الإبل السَّوْم، أو أن لا تكون عوامل، فإذا ادّعى مكلَّفٌ أنّ إبله كانت غير سائمة أو

كانت عاملة يعفى من الزكاة. وقد وردت توصيات رائعة لجباة الزكاة تخدم هذا الهدف، وتنحو بأداء الزكاة هذا المنحى: «انطلق على تقوى الله وحده لا شريك له، ولا تروِّعنَّ مسلماً، ولا تجتازنَّ عليه كارهاً، ولا تأخذنَّ منه أكثر من حقّ الله في ماله. فإذا قدمت على الحيّ فانزل بمائهم، من غير أن تخالط أبياتهم، ثمّ امْضِ إليهم بالسكينة والوقار، حتّى تقوم بينهم فتسلِّم عليهم، ولا تخدج بالتحيّة لهم، ثمّ تقول: عباد الله، أرسلني إليكم وليّ الله وخليفته؛ لآخذ منكم حقّ الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم من حقٍّ فتؤدّوه إلى وليّه؟ فإنْ قال قائلٌ: لا، فلا تراجعه؛ وإنْ أنعم لك منعمٌ فانطلق معه، من غير أن تخيفه أو توعده أو تعسفه أو ترهقه، فخُذْ ما أعطاك من ذهبٍ أو فضّة، فإنْ كانت له ماشيةٌ أو إبلٌ فلا تدخلها إلاّ بإذنه، فإنّ أكثرها له، فإذا أتيتها فلا تدخلها دخول متسلِّط عليه، ولا عنيف به، ولا تنفِّرنَّ بهيمةً، ولا تفزعنَّها، ولا تسوأنَّ صاحبها فيها، واصدَعْ المال صدعين، ثمّ خيِّره، فإذا اختار فلا تعرضنَّ لما اختاره، ثمّ اصدع الباقي صدعين، ثمّ خيِّره، فإذا اختار فلا تعرضنَّ لما اختار، فلا تزال بذلك حتّى يبقى ما فيه وفاءٌ لحقّ الله في ماله، فاقبض حقّ الله منه، فإنْ استقالك فأقِلْه، ثمّ اخلطهما، ثمّ اصنع مثل الذي صنعْتَ أوّلاً حتّى تأخذ حقّ الله في ماله»[٣٦].

وهذه الأساليب الحاكمة على التشريع، وعلى كيفية تطبيقه، تصبّ في خدمة الهدف المتقدِّم، وهو تنمية روحيّة التطوُّع في المكلَّف، حتّى في مجال الواجبات، الأمر الذي يطوِّر قدراته على التطوُّع خارج دائرة الواجبات.

## الهوامش

(١) الشيخ الطوسي، الخلاف ٣: ٥٣٧، تحقيق: علي الخراساني وآخرين، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١١هـ.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) الشيخ الطوسي، المبسوط ٣: ٢٨٦، تحقيق: محمد البهبودي، المكتبة المرتضويّة، طهران؛ وانظر: قطب الدين البيهقي الكيدري، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٣٤٥، مؤسسة الإمام الصادق، قم،

١٤١٦هـ.

(٤) ابن حمزة، الوسيلة: ٣٦٩، مكتبة المرعشي، قم، ١٤٠٨هـ.

(٥) المحقق الحلي، المختصر النافع: ١٥٦، مؤسسة البعثة، طهران، ١٤٠٢هـ.

(٦) الشهيد الأول، الدروس الشرعية في فقه الإماميّة ٢: ٢٦٣.

(٧) محمد بن الحسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٨: ٢، تحقيق: علي الآخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٨ هـ.ش.

(٨) عن موقع الأمانة العامّة للأوقاف الكويتيّة، انظر موقعهم على الشبكة:

http://ww2.awqaf.org.kw/Arabic/AboutMunicipality/EndowmentProjects/Pages/projectview.aspx?ProjectId=6

تاريخ الدخول إلى الموقع: ٢٠١٧/٢/٢٧.

(٩) حسن محمد الرفاعي، «وقف «العمل المؤقّت» في الفقه الإسلامي»، ورقة بحثية مقدّمة إلى مؤتمر «الصيغ التنمويّة والرؤى المستقبليّة»، تنظيم جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، ١٤٢٧هـ.

(١٠) عبد الله السدحان، «رؤية مستقبلية لدور الوقف في الاستفادة من الشباب: وقف الوقت نموذجاً»، مجلة أوقاف، السنة الثامنة، العدد ١٥، نوفمبر ٢٠٠٨.

(١١) انظر كمثال: الآخوند الخراساني، حاشية المكاسب: ٣٥، تحقيق: مهدي شمس الدين، ط١، وزارة الإرشاد، طهران، ١٤٠٦ هـ.

(١٢) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ١٦٣.

(١٣) محمد الحسن النجفي، جواهر الكلام، المصدر السابق.

(١٤) الشيخ الطوسي، الخلاف ٣: ٥٣٨.

(١٥) محمد بن علي الحصكفي، الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار مع ردِّ المحتار ٦: ٥١٩، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

(١٦) حسن الرفاعي، المصدر السابق.

(١٧) الشيخ الطوسي، الخلاف ٣: ٥٤٢.

(١٨) الشيخ الطوسي، المبسوط ٣: ٢٨٧.

(١٩) القاضي ابن البرّاج، المهذّب ٢: ٨٧، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٦هـ.

(٢٠) العلامة الحلّي، تحرير الأحكام ٣: ٣١٢، تحقيق: إبراهيم البهادري، ط١، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٤٢٠؛ وانظر: العلامة، قواعد الأحكام ٢: ٢٩٣، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم.

(٢١) انظر: المحقّق الكركي، جامع المقاصد ٩: ١٤، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤١٠هـ؛ والعلامة الحلي، قواعد الأحكام ٢: ٣٨٨؛ الشيخ الصدوق، الهداية: ٣٢٣، ط١، مؤسسة الإمام الهادي، قم، ١٤١٨هـ.

(٢٢) أشير هنا إلى عبارة الشيخ الصدوق الذي يقول: «الوقف على ثلاثة وجوه: **أحدها**: أن يذكر فيه

الحج، **والثاني:** ما يذكر فيه للإمام، **والثالث:** ما يذكر فيه إلى أن يرث الله الأرض ومَنْ عليها. فهذه الوقوف مؤبدة جائزة، وكل وقف إلى غير وقت معلوم فهو غير جائز، مردود على الورثة». والملفت في هذا النصّ أمران، هما: الفتوى بعدم جواز الوقف ما لم تُذكر فيه المدّة. وهذا يمكن أن يفهم منه بطلان الوقف، كما يمكن أن يُفهم منه صحّة الوقف وانفكاكه بموت الواقف. والثاني: هو الحكم برجوع الموقوف إلى الورثة. وهذا يقرّب احتمال صحّة الوقف ما دام الواقف على قيد الحياة، وأنّه لا يجوز له استرجاعه، أما ورثته فيمكنهم ذلك. الشيخ الصدوق، الهداية: ٣٢٣.

(٢٣) انظر: الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ٢٢: ٢٣٠، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.

(٢٤) السيد اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢٩١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٣هـ.

(٢٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٩: ١٧٩، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ١٤٢٤هـ.

(٢٦) المصدر السابق، الباب الرابع من أبواب كتاب الوقوف والصدقات، الأحاديث ٢، ٣، ٤.

(٢٧) انظر: المصدر السابق: ١٨٠.

(٢٨) المصدر السابق: ١٨١.

(٢٩) المصدر السابق: ٢٠٥. وفي هذا الباب أحاديث أخرى تشترك مع هذا الحديث في المضمون، فراجع.

(٣٠) انظر: فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد في شرح القواعد ٤: ٤٨، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٨٩هـ.ش؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١١: ٣١٤، مؤسسة المعارف، قم، ١٤١٧هـ.

(٣١) الشيخ المفيد، المقنعة: ٣٠٦، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠هـ.

(٣٢) نقله عنه المحبّ: أبو عبد الله الزرقاني، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية في المنح المحمّدية ٦: ٤٨، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣٣) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ١: ٣٧٤، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٤٠٣هـ.

(٣٤) علي بن بابويه القمي، فقه الرضا: ٣٣٩، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٠٦هـ.

(٣٥) الترمذي، السنن ٣: ٢٢٨، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ. وقد ورد ما يشبه هذا الحديث في مجامع الحديث الإماميّة، انظر مثلاً: السيد البروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١٥: ٥٤٤، مطبعة مهر، قم، ١٤٠٩هـ. وللمزيد في باب ما يمكن تسميته بالعلاقات الاجتماعيّة انظر: الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٢: ٥ ـ ٣١٢، أبواب العِشْرة.

(٣٦) الإمام عليّ بن أبي طالب، نهج البلاغة، الكتاب ٢٥.

# الكتاب المشتهر بـ ( نوادر أحمد بن محمد بن عيسى )
# رسالةٌ في المؤلِّف

الشيخ محمد باقر ملكيان[*]

هذه رسالةٌ في تحقيق الكتاب المنسوب الى أحمد بن محمد بن عيسى، وأنّ هذا الكتاب هل هو من مصنّفاته أم هو لمؤلِّف آخر؟

واعلم أنّه قد اختلفت الآراء في ما اشتهر اليوم بنوادر أحمد بن محمد بن عيسى؛ فقد ذهب الحُرّ العاملي إلى أنّه لأحمد بن محمد بن عيسى، وعدّه من مصادر وسائل الشيعة[1].

وقال النجاشي : أحمد بن محمد بن عيسى بن عبد الله بن سعد بن مالك بن الأحوص بن السائب بن مالك بن عامر الأشعري، من بني ذخران بن عوف بن الجماهر بن الأشعر، يكنى أبا جعفر... وله كتبٌ، ولقي أبا جعفر الثاني عليه السلام وأبا الحسن العسكري عليه السلام ، فمنها: كتاب التوحيد، كتاب فضل النبيّ ، كتاب المتعة، كتاب النوادر ـ وكان غير مبوَّب، فبوّبه داوود بن كورة ـ، كتاب الناسخ والمنسوخ، كتاب الأظلة، كتاب المسوخ، كتاب فضائل العرب... أخبرنا بكتبه الشيخ أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله وأبو عبد الله بن شاذان قالا: حدَّثنا أحمد بن محمد بن يحيى قال: حدَّثنا سعد بن عبد الله، عنه، بها. وقال لي أبو العبّاس أحمد بن علي بن نوح: أخبرنا بها أبو الحسن بن داوود ، عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم ومحمد بن يحيى وعلي بن موسى بن جعفر وداوود بن كورة وأحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد بن عيسى، بكتبه[2].

---

(*) باحثٌ ومحقِّق بارز في مجال إحياء التراث الرجالي والحديثي. حقَّق وصحَّح كتاب جامع الرواة، للأردبيلي، ورجال النجاشي، في عدّة مجلَّدات ضخمة.

وقال الشيخ: أحمد بن محمد بن عيسى بن عبد اللّه بن سعد بن مالك بن الأحوص بن السائب بن مالك بن عامر الأشعري، من بني ذخران بن عوف بن الجماهر بن الأشعث، يكنّى أبا جعفر القمي... وصنّف كتباً، منها: كتاب التوحيد، كتاب فضل النبيّ، كتاب المتعة، كتاب النوادر ـ وكان غير مبوّب، فبوّبه داوود بن كورة ـ، كتاب الناسخ والمنسوخ. أخبرنا بجميع كتبه ورواياته عدّة من أصحابنا، منهم: الحسين بن عبيد اللّه وابن أبي جيد، عن أحمد بن محمد بن يحيى العطّار، عن أبيه وسعد بن عبد اللّه، عنه. وأخبرنا عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه، عن محمد بن الحسن الصفّار وسعد جميعاً، عن أحمد بن محمد بن عيسى. وروى ابن الوليد المبوّبة عن محمد بن يحيى والحسن بن محمد بن إسماعيل، عن أحمد بن محمد[٣].

فصريح كلامهما ـ وكذا غيرهما بتبعهما[٤] ـ أنّ لأحمد بن محمد بن عيسى كتاب النوادر.

إلاّ أنّ العلامة المجلسي احتمل أنّه كتاب الحسين بن سعيد، فإنّه ـ حين ذِكْرِه مصادر بحار الأنوار ـ يقول: أصل من أصول عمدة المحدِّثين الشيخ الثقة الحسين بن سعيد الأهوازي. وكتاب الزهد وكتاب المؤمن له أيضاً. ويظهر من بعض مواضع الكتاب الأوّل أنّه كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى القمّي. وعلى التقديرين في غاية الاعتبار[٥].

ولكنّ الذي يضعِّف هذا الاحتمال أنّ الحسين بن سعيد لم يذكر في كتبه كتاب مسمّى بالنوادر[٦]. وهذا يؤيِّد ما ذهب اليه الحُرّ العاملي .

إلاّ أنّ الذي يبعِّد مذهبه أنّ أكثر مشايخ مؤلِّف هذا الكتاب هم ـ بعينهم ـ مشايخ الحسين بن سعيد، فإنّ مشايخ الحسين بن سعيد ـ على ما ذكرهم السيد الخوئي ـ هم: أبو أحمد وأبو الجهم وأبو عليّ وأبو عليّ بن راشد وأبو عليّ الخزّاز وأبو الفضيل وأبو محمد وأبو المغراء وأبو وهب وابن أبي عمير وابن أبي نجران وابن بنت إلياس وابن سنان وابن العرزمي وابن فضّال وابن الفضيل وابن محبوب وابن مسكان وابن معاوية بن شريح وأبان بن عثمان وإبراهيم بن أبي البلاد وإبراهيم بن أبي محمود وإبراهيم بن سفيان وإبراهيم بن عبد الحميد وإبراهيم الخزّاز وأحمد بن أبي عبد اللّه

وأحمد بن حمزة وأحمد بن عبد الله وأحمد بن عبد الله القروي وأحمد بن عمر وأحمد بن محمد وأحمد بن محمد بن أبي نصر وأحمد بن محمد بن يزيد وأحمد بن يزيد وأحمد القروي وإسحاق الأزرق الصائغ وإسماعيل وإسماعيل بن عباد وإسماعيل بن همام المكي وأيّوب بن نوح وبكر بن صالح وجميل بن درّاج والحسن والحسن بن سعيد أخيه والحسن بن عليّ والحسن بن عليّ بن فضّال والحسن بن عليّ بن يقطين والحسن بن عليّ الوشّاء والحسن بن محبوب والحسن بن محبوب الزرّاد والحسين بن بشّار والحسين بن الجارود والحسين بن عبد الملك الأحول والحسين بن عثمان والحسين بن علوان والحصين بن أبي الحصين والحكم بن أيمن والحكم الحنّاط وحمّاد وحمّاد بن عثمان وحمّاد بن عيسى وحمّاد بن عيسى الجهني وحنان بن سدير وداوود بن أبي يزيد العطّار وداوود بن عيسى وزرعة وزرعة بن محمد وزكريا بن عمران القمّي وسعدان وسعدان بن مسلم وسليمان بن جعفر الجعفري وسليمان الجعفري وسوار وصفوان وصفوان بن يحيى وظريف بن ناصح وعاصم بن حُمَيْد وعبد الحميد بن عواض وعبد الرحمن بن أبي نجران وعبد الله بن أبي خلف وعبد الله بن بحر وعبد الله بن الصلت وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن محمد وعبد الله بن مُسْكان وعبد الله بن المغيرة وعبيد بن معاوية بن شريح وعبيد الله بن معاوية بن شريح وعثمان وعثمان بن عيسى والعلاء وعليّ وعليّ بن أبي الجهمة وعليّ بن أبي حمزة وعليّ بن أسباط وعليّ بن إسماعيل وعليّ بن إسماعيل الميثمي وعليّ بن حديد وعليّ بن الحكم وعليّ بن الصلت وعليّ بن منصور وعليّ بن مهزيار وعليّ بن النعمان وعمر بن أذينة وعمر بن عليّ بن عمر بن يزيد وعمرو بن إبراهيم وعمرو بن عثمان وعمرو بن ميمون وفضالة وفضالة بن أيّوب والفضيل بن عثمان والقاسم والفضيل بن عثمان والقاسم والقاسم بن حبيب والقاسم بن سليمان والقاسم بن عروة والقاسم بن محمد والقاسم بن محمد الجوهري ومحمد الأشعري أبو خالد ومحمد بن إبراهيم ومحمد بن أبي حمزة ومحمد بن أبي عمير ومحمد بن إسماعيل ومحمد بن إسماعيل بن بزيع ومحمد بن الحسن الأشعري ومحمد بن الحسن بن أبي خالد الأشعري ومحمد بن الحسين بن الصغير ومحمد بن الحصين ومحمد بن خالد ومحمد بن خالد الأشعري ومحمد بن داوود ومحمد بن زياد ومحمد بن سنان ومحمد بن عاصم ومحمد بن الفضيل ومحمد

بن القاسم ومحمد بن مهران ومحمد بن مهران الكرخي ومحمد بن يحيى ومحمد بن يحيى الخثعمي والمختار بن زياد ومعاوية بن عمّار ومعاوية بن وهب ونادر الخادم ونصير مولى أبي عبد اللهعليه السلام والنضر والنضر بن سويد والهيثم بن محمد والهيثم بن واقد ويحيى بن عيسى ويحيى الحلبي ويعقوب بن يقطين ويوسف بن عقيل ويونس وأخوه والقروي(٧).

ولم نجد في هذا الكتاب من مشايخه إلاّ وهو من مشايخ الحسين بن سعيد، فعليه يقرب كون هذا الكتاب جزءاً من كتب الحسين بن سعيد.

وممّا يؤيِّده أيضاً أنّ الرواية عن مشايخ أحمد بن محمد بن عيسى في هذه الكتب قليلة جدّاً، وهذا يغاير كون هذا الكتاب لأحمد بن محمد بن عيسى.

ويؤيِّد المدَّعى ـ بل يدلّ عليه ـ أنّا لاحظنا عدداً يسيراً (٤٠ خبراً) من روايات هذا الكتاب، ووجدنا فيها روايات متّحدة مع ما رُوي عن الحسين بن سعيد في الكتب الأربعة. والآن نذكر أنموذجاً منها:

١ـ النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن جرّاح المدائني قال: قال أبو عبد اللهعليه السلام: إذا أصبحت صائماً فليصم سمعك وبصرك من الحرام(٨).

عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن جرّاح المدائني، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: إذا صمت فليصم سمعك وبصرك من الحرام(٩).

٢ـ النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن جرّاح المدائني قال: قال أبو عبد اللهعليه السلام: إنّ الصيام ليس من الطعام والشراب وحده، إنّما للصوم شرط يحتاج أن يحفظ حتّى يتمّ الصوم، وهو الصمت الداخل، أما تسمع ما قالت مريم بنت عمران: **﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً﴾**، يعني صمتاً، فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم عن الكذب، وغضّوا أبصاركم، ولا تنازعوا ولا تحاسدوا ولا تغتابوا ولا تماروا ولا تكذبوا ولا تباشروا ولا تخالفوا ولا تغاضبوا ولا تسابّوا ولا تشاتموا ولا تفاتروا ولا تجادلوا ولا تنادوا(١٠).

عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن جرّاح المدائني، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: إنّ

الصيام ليس من الطعام والشراب وحده، ثمّ قال: قالت مريم: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْماً﴾، أي صوماً صمتاً، وفي نسخةٍ أخرى: أي صمتاً، فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم، وغضّوا أبصاركم، ولا تنازعوا، ولا تحاسدوا[١١].

٣. عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران قال: سألتُهعليه السلام عن رجلٍ يجعل عليه أَيْماناً أن يمشي إلى الكعبة، أو صدقة أو عتقاً أو نذراً أو هَدْياً، إنْ كلّم أباه أو أمه أو أخاه أو ذا رحم، أو قطع قرابة، أو مأثماً يقيم عليه، أو أمراً لا يصلح له فعله؟ فقال: كتاب الله قبل اليمين، ولا يمين في معصية الله. إنما اليمين الواجبة التي ينبغي لصاحبها أن يفي بها ما جعل الله عليه في الشكر، إنْ هو عافاه من مرضه أو عافاه من أمرٍ يخافه أو ردّه من سفر أو رزقه رزقاً، فقال: لله عليَّ كذا وكذا شكراً، فهذا الواجب على صاحبه، ينبغي له أن يفي به[١٢].

الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: سألتُه عن رجلٍ جعل عليه أَيْماناً أن يمشي إلى الكعبة، أو صدقةً أو نذراً أو هدياً، إنْ هو كلّم أباه أو أمّه أو أخاه أو ذا رحم، أو قطع قرابة، أو مأثماً يقيم عليه، أو أمراً لا يصلح له فعله؟ فقال: لا يمين في معصية الله، إنّما اليمين الواجبة التي ينبغي لصاحبها أن يفي بها ما جعل لله عليه في الشكر، إنْ هو عافاه الله من مرضه أو عافاه من أمرٍ يخافه أو ردّ عليه ماله أو ردّه من سفر أو رزقه رزقاً، فقال: لله عليَّ كذا وكذا شكراً، فهذا الواجب على صاحبه ينبغي له أن يفي به[١٣].

٤. أحمد بن محمد، عن حمّاد بن عثمان، عن معاوية بن أبي الصباح قال: قلت لأبي الحسنعليه السلام: أمّي تصدقت عليَّ بنصيب لها في دار، فقلت لها: إن القضاة لا يجيزون هذا، ولكنْ اكتبيه شرى، فقالت: اصنع ما بدا لك وكل ما ترى أنه يسوغ لك، فتوثّقت، وأراد بعض الورثة أن يستحلفني أني قد نقدتها الثمن، ولم أنقدها شيئاً، فما ترى؟ قال: فاحلف له[١٤].

الحسين بن سعيد، عن أحمد بن محمد، عن حمّاد بن عثمان، عن محمد بن أبي الصباح قال: قلتُ لأبي الحسنعليه السلام: إنّ أمّي تصدّقت عليَّ بنصيبٍ لها في دار، فقلتُ لها: إنّ القضاة لا يجيزون هذا، ولكنْ اكتبيه شراءً، فقالت: اصنع من ذلك ما بدا لك في كلّ ما ترى أنّه يسوغ لك، فتوثّقت، فأراد بعض الورثة أن يستحلفني أنّي قد

نقدتها الثمن، ولم أنقدها شيئاً، فما ترى؟ قال: احلف له[١٥].

٥ـ عن أبان، عن زرارة وعبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله، في رجلٍ قال: إنْ كلم أباه أو أمّه فهو محرم بحجّة، قال: ليس بشيءٍ[١٦].

وعن زرارة، عن أبي عبد الله: في رجلٍ قال: وهو محرمٌ بحجّةٍ إنْ لم يفعل كذا وكذا، فلم يفعله؟ قال: ليس بشيء[١٧].

الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، عن زرارة وعبد الرحمن، عن أبي عبد الله، في رجلٍ قال: هو محرم بحجّة إنْ لم يفعل كذا وكذا، فلم يفعله؟ قال: ليس بشيء[١٨].

٦ـ عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألنا أبا عبد الله عن الرجل يقسم على الرجل في الطعام يأكل معه، فلم يأكل، هل عليه في ذلك كفارة؟ قال: لا[١٩].

الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن ابن المغيرة، عن عبد الله بن سنان، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عن الرجل يقسم على الرجل في الطعام يأكل معه، فلم يأكل، هل عليه في ذلك كفّارة؟ قال: لا[٢٠].

٧ـ عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: سألتُه عن امرأةٍ تصدَّقت بمالها على المساكين إنْ خرجت مع زوجها، ثم خرجت معه؟ قال: ليس عليها شيء[٢١].

الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: سألتُه عن امرأة تصدَّقت بمالها على المساكين إنْ خرجت مع زوجها، ثمّ خرجت معه؟ قال: ليس عليها شيء[٢٢].

٨ـ صفوان، عن منصور بن حازم قال: قال لي أبو عبد الله: أما سمعت بطارق؟! إن طارقاً كان نخّاساً بالمدينة، فأتى أبا جعفر، فقال: يا أبا جعفر، إني هالكٌ، إني حلفت بالطلاق والعتاق والنذور، فقال له: يا طارق، إن هذه من خطوات الشيطان[٢٣].

الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن منصور بن حازم قال: قال لي أبو عبد الله: أما سمعت بطارق؟! إنّ طارقاً كان نخّاساً بالمدينة، فأتى أبا جعفر، فقال: يا أبا جعفر، إنّي هالك، إنّي هالك، إنّي حلفتُ بالطلاق والعتاق والنذور، فقال له: يا طارق، إنّ هذه من خطوات الشيطان[٢٤].

٩ـ حمّاد بن عثمان، عن عبيد الله بن عليّ الحلبي قال: كلّ يمين لا يُراد بها وجه الله فليس بشيءٍ، في طلاقٍ ولا عتق[٢٥].

الحسين بن سعيد، عن محمد بن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبيّ قال: كلّ يمين لا يُراد بها وجه الله فليس بشيءٍ، في طلاق ولا غيره[٢٦].

١٠ـ عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ حلف أن ينحر ولده؟ فقال: ذلك من خطوات الشيطان[٢٧].

الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد، عن أبان بن عثمان، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ حلف أن ينحر ولده؟ قال: ذلك من خطوات الشيطان[٢٨].

### مبعِّدات لهذا الاتحاد

ثمّ إنّ هناك شواهد تبعّد اتّحاد هذا الكتاب مع كتاب الحسين بن سعيد، نذكرها، ونناقش فيها:

١ـ إنّ مؤلِّف هذا الكتاب قد روى عن الحسين بن سعيد، وهذا ينافي كون مؤلِّف هذا الكتاب الحسين بن سعيد، بل روى مؤلِّف هذا الكتاب بواسطة أحمد بن محمد بن عيسى في بدء الكتاب عن الحسين بن سعيد[٢٩]. وهذا من أقوى الشواهد على كون التأليف لشخصٍ آخر غير الحسين بن سعيد.

٢ـ إنّ في هذا الكتاب روايات متّحدة مع ما رُوي عن عليّ بن مهزيار:

أـ القاسم بن محمد، عن عليّ، عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ليس الصوم من الطعام والشراب، والإنسان ينبغي له أن يحفظ لسانه وجارحته وجميع أعضائه من قول اللغو والباطل في شهر رمضان وغيره، يعني إذا كان صائماً في غيره[٣٠].

عليّ بن مهزيار، عن الحسن، عن القاسم، عن عليّ، عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ليس الصيام من الطعام والشراب، والإنسان ينبغي له أن يحفظ لسانه من اللغو الباطل، في رمضان وغيره[٣١].

ب ـ عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: سألتُ عن رجلٍ كذب في رمضان؟ قال:

أفطر وعليه قضاؤه، فقلتُ: فما كذبته التي أفطر بها؟ قال: يكذب على الله وعلى رسوله[٣٢].

عليّ بن مهزيار، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: سألتُه عن رجل كذب في رمضان؟ فقال: قد أفطر وعليه قضاؤه، فقلتُ: ما كذبته؟ فقال: يكذب على الله وعلى رسوله[٣٣].

هذه وإنْ كانت قليلة، بالنسبة إلى رويات الحسين بن سعيد، إلاّ أنّ ذلك أوقعنا في شكٍّ في نسبة الكتاب إلى الحسين بن سعيد.

**ولكنّ كلا الوجهين لا يخلو من المناقشة:**

**أمّا الوجه الأوّل** فيمكن الإجابة عنه ـ كما سمعنا من السيد الزنجاني أيضاً ـ بأنّ مؤلِّف هذا الكتاب إنّما هو الحسين بن سعيد، والنقل عن المؤلّف في كتب القدماء أمرٌ معمول جدّاً[٣٤]، إلاّ أنّ أحمد بن محمد بن عيسى روى هذا الكتاب عن شيخه الحسين بن سعيد. وبعبارةٍ أخرى: إنّ أحمد بن محمد بن عيسى هو الطريق إلى هذا الكتاب.

قال السيد الصدر في رسالته المسمّاة بفصل القضاء: عادة القدماء جارية في ذكر اسم الجامع الراوي في ديباجة الكتاب، وينسب إليه الكتاب. وأمثلته كثيرة، منها: أمالي ابن الشيخ. وهي قسمٌ من أمالي والده، وجدها، وذكر اسمه في بدايتها، فنسب إليه[٣٥].

وممّا يؤيِّد هذا الأمر عدم ذكر أحمد بن محمد في هذا الكتاب إلاّ في أوّل الكتاب، وفي موردٍ واحد.

**وأمّا الوجه الثاني** فإنّ اتّحاد روايات هذا الكتاب مع روايات عليّ بن مهزيار وإنْ كان في النظر البدوي أوقعنا في مخمصةٍ، إلا أنّ الذي يسهِّل الخطب أنّ الشيخ قال في ترجمة عليّ بن مهزيار الأهوازي: عليّ بن مهزيار الأهوازي، جليل القدر، واسع الرواية، ثقة، له ثلاثة وثلاثون كتاباً، مثل كتب الحسين بن سعيد، وزيادة كتاب حروف القرآن، وكتاب الأنبياء، وكتاب البشارات. قال أحمد بن أبي عبد الله البرقي: إنّ عليّ بن مهزيار أخذ مصنَّفات الحسين بن سعيد، وزاد عليها في ثلاثة كتب منها زيادة كثيرة، أضعاف ما للحسين بن سعيد[٣٦].

وممّا يشهد على هذا القول كثرة روايات عليّ بن مهزيار عن الحسين بن سعيد[٣٧].

وهذا صريحٌ في اتّحاد كثيرٍ من روايات عليّ بن مهزيار مع روايات الحسين بن سعيد. ومن المحتمل جدّاً أنّ الروايات التي في هذه الكتاب، وهي متّحدة مع روايات عليّ بن مهزيار، كانت من روايات الحسين بن سعيد التي أخذها عليّ بن مهزيار.

فتحصَّل من جميع ذلك أنّ هذا الكتاب للحسين بن سعيد. والظاهر أنّه جزءٌ من كتبه المشتهرة بـ (الثلاثين). فتحقيق هذا الكتاب طبقاً على ما يقتضيه التحقيق العصري، من مقارنة روايات هذا الكتاب مع سائر روايات الحسين بن سعيد في المجاميع الروائية، أمرٌ ضروريّ جدّاً، ويترتب عليه فوائد هامّة:

منها: معرفة التصحيفات في الأسانيد والمتون. ولا يخفى ما لهذا الأمر من القيمة العلمية.

ومنها: معرفة التقطيعات المخلّة في فهم الروايات، وكيفية نشوء هذه التقطيعات.

## الهوامش

(١) وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٩، الفائدة الرابعة.

(٢) رجال النجاشي: ٨٢ ـ ٨٣، رقم ١٩٨.

(٣) الفهرست: ٢٥، رقم ٦٥.

(٤) لاحظ: معالم العلماء: ٢٤، رقم ١١٢؛ معجم رجال الحديث ٣: ٨٥، رقم ٩٠٢.

(٥) بحار الأنوار ١: ١٦.

(٦) راجع: الفهرست (للشيخ الطوسي): ٥٨، رقم ٢٢٠؛ رجال النجاشي: ٥٨، رقم ١٣٦؛ معالم العلماء: ٤٠، رقم ٢٥٧؛ معجم رجال الحديث ٦: ٢٦٥، رقم ٣٤٢٤.

(٧) معجم رجال الحديث ٦: ٢٧٠ ـ ٢٦٨، رقم ٣٤٢٤.

(٨) النوادر: ٢٠، ح٩.

(٩) الكافي ٤: ٨٧، ح٣، باب أدب الصائم.

(١٠) النوادر: ٢١، ح٢١.

(١١) الكافي ٤: ٨٧، ح٣، باب أدب الصائم.

(١٢) النوادر ٢٧، ح١٨.
(١٣) الاستبصار ٤: ٤٦، ح١، باب أنه لا نذر في معصية؛ تهذيب الأحكام ٨: ٣١١، ح٣١، باب النذور.
(١٤) النوادر: ٢٩ ـ ٢٨، ح٢١.
(١٥) تهذيب الأحكام ٨: ٢٨٧، ح٤٨، باب الأيمان والأقسام.
(١٦) النوادر: ٣٠، ح٢٣.
(١٧) النوادر: ٣٢، ح٣٠.
(١٨) تهذيب الأحكام ٨: ٢٨٨، ح٥١، باب الأيمان والأقسام.
(١٩) النوادر: ٣٠، ح٢٤.
(٢٠) الاستبصار ٤: ٤١ ـ ٤٠، ح١، باب الرجل يقسم على غيره أن يفعل فعلاً، فلا يفعله، هل عليه كفارة أم لا؟؛ تهذيب الأحكام ٨: ٢٨٧، ح٤٩، باب الأيمان والأقسام.
(٢١) النوادر: ٣٠، ح٢٥.
(٢٢) تهذيب الأحكام ٨: ٣١١، ح٣٢، باب النذور.
(٢٣) النوادر: ٣١، ح٢٧.
(٢٤) تهذيب الأحكام ٨: ٢٨٨ ـ ٢٨٧، ح٥٠، باب الأيمان والأقسام.
(٢٥) النوادر: ٣٣، ح٣٥.
(٢٦) تهذيب الأحكام ٨: ٢٨٨، ح٥٤، باب الأيمان والأقسام.
(٢٧) النوادر: ٣٣، ح٣٦.
(٢٨) تهذيب الأحكام ٨: ٢٨٨، ح٥٥، باب الأيمان والأقسام.
(٢٩) النوادر: ١٧، ح١.
(٣٠) النوادر: ٢٤ ـ ٢٣، ح١٣.
(٣١) تهذيب الأحكام ٤: ١٨٩، ح١، باب ماهية الصيام.
(٣٢) النوادر: ٢٠، ح٨.
(٣٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٩٠ ـ ١٨٩، ح٣، باب ماهية الصيام.
(٣٤) وعلى سبيل المثال راجع: قرب الإسناد ١: ٢، وفيه: محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري؛ الكافي ١: ١٠، ح١، وفيه: أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب. ولاحظ أيضاً المحاسن، للبرقي، ففيه أمثلة كثيرة.
(٣٥) فصل القضاء: ٤٠٩.
(٣٦) الفهرست (للشيخ الطوسي): ٨٨، رقم ٣٦٩.
(٣٧) وعلى سبيل المثال راجع: الكافي ١: ٤٦١، ح١؛ ١: ٤٦٣، ح١؛ ١: ٤٦٨، ح٦؛ ١: ٤٧٢، ح٦؛ ١: ٤٧٥، ح٧؛ ١: ٤٨٦، ح٩؛ ١: ٤٩١، ح١١؛ ٣: ٤٧، ح٧؛ ٣: ٣٥٠، ح٢؛ ٣: ٤٣٩، ح١؛ ٣: ٤٥٠، ح١؛ ٣: ٥٤٢، ح٣؛ ٤: ١٩٤، ح٥؛ ٤: ٢٠٢، ح٣.

# قسيمة الاشتراك

## مجلّة الاجتهاد والتجديد

| ☐ أفراد | ☐ مؤسسات |
|---|---|

اسـم المشترك: ..........................................................................
العنوان الكامل: ..........................................................................
..........................................................................................
الهاتـف:.................فاكـس: ...........................................................
مدة الاشتراك:..................... ابتـداء مـن: ..........................................
المبلغ:.......................عـدد النسـخ: ................................................
نقدا إلى:.................... شيك مصرفي: ................................................
التـاريـخ:...................التوقيـع: .....................................................

## الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

## ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ليرة ➢سوريا ١٥٠ ليرة ➢الأردن ٢٫٥ دينار ➢الكويت ٣ دنانير ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دنانير ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريالات ➢اليمن ٤٠٠ ريال ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دنانير ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

# Al-Egtihad & Attagdeed

**Autumn 2017 - 1439 11 st Year – No. 44**



**Correspondence:**

**To the office of the Editor-in-chief**

**P.O.Box: 327 / 25 Beirut – Lebanon**

**E-mail: info@nosos.net**